Kritik der Evangelien

und

Geschichte ihres Ursprungs.

Von

B. Bauer.

Zweiter Band.

Berlin.
Verlag von Gustav Hempel.

1851.

Drittes Buch.

Die ursprüngliche Vorgeschichte.

1.

Die Wirksamkeit des Täufers.

Auf die Vorgeschichte, wie sie in den Berichten über die Geburt und Kindheit Jesu enthalten ist, folgt in den Evangelien des Matthäus und Lukas eine zweite, — wie wir jetzt, nachdem der späte Ursprung der ersteren bewiesen ist, sogleich sagen können — die ursprüngliche, die die Vorbereitung des Heilswerkes in der Vergangenheit und seinen Zusammenhang mit derselben in der Predigt des Täufers und in der Taufe Jesu, endlich die persönliche Vorbereitung Jesu zu seinem Werke in der Versuchung darstellt.

Die ursprüngliche kann die in diesen drei Erzählungsstücken enthaltene Vorgeschichte zunächst nur in dem Sinne genannt werden, daß sie nach dem schriftstellerischen Plane, aus dem die Gestaltung und Anordnung der evangelischen Geschichte hervorgegangen ist, die geschichtliche Einleitung, den Eingang, das Vorspiel zum eigentlichen Drama bilden sollte; — eine andere, eine besondere Frage ist es, ob das im ästhetischen Sinne Ursprüngliche es auch in dem Sinne ist, daß es nackte Geschichte und der empirischen Wirklichkeit, als deren Abdruck es gelten will, unmittelbar entlehnt ist.

Diesen Unterschied zwischen der ästhetischen Ursprünglichkeit und der größeren oder geringeren Entfernung einer geschichtlichen

Darstellung von ihrem vermeintlichen empirischen Anlaß, Gegenstand oder „Ursprung" müssen wir wiederum wohl beachten, wenn nicht nur zwischen Lukas und Matthäus der Streit über die größere Wahrheit und Ursprünglichkeit ihrer zweiten Vorgeschichte entsteht, sondern auch noch Marcus hinzutritt und im Namen seiner Vorgeschichte auf den Ruhm der Ursprünglichkeit ausschließlich Anspruch macht.

Der Streit der Drei läßt keinen Theil ihrer Darstellung unberührt, erstreckt sich auf die scheinbar geringfügigsten Umstände und hat sogar in dem ersten Abschnitte, in dem sie die Wirksamkeit des Täufers schildern, nicht nur die Localität, in der derselbe auftrat, sondern auch seine Lebensweise, seine Kleidung und Speise zum Gegenstand.

Matthäus will es uns z. B. genauer als die beiden Andern sagen, wo es war, daß der Täufer die Buße predigte. Während Marcus einfach nur berichtet, daß Johannes mit seiner Taufe und der Predigt von der Taufe der Buße in der Wüste auftrat (C. 1, 4), sagt nämlich Matthäus, daß es in der Wüste Juda geschehen sei*), allein sein Ruhm der größeren Genauigkeit wird sich sogleich als höchst zweideutig ausweisen, wenn wir darauf achten, wie er zu gleicher Zeit, in demselben Augenblick, wo er sich den Täufer in der Wüste Juda denkt, denselben auch an den Ufern des Jordan als thätig voraussetzt, da er ausdrücklich berichtet, daß die Schaar der Neuigen, die zu ihm hinausging, sich von ihm im Jordan taufen ließ (C. 3, 5). Allerdings muß der Täufer in der Wüste leben, wenn (V. 4) seine Speise aus Heuschrecken und wildem Honig besteht, aber diese bestimmte Wüste, die Wüste Juda, die an der westlichen Seite des todten Meeres liegt, erstreckt sich

---

*) C. 3, 1. Κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἰουδαίας.

nicht so weit nach Norden, daß sie mit dem Jordan in Berührung treten könnte. Kurz, gerade durch die Erwähnung dieser bestimmten Wüste hat sich Matthäus den Uebergang zum Stromgebiet erschwert, ja unmöglich gemacht.

Nachher hat er sich noch einen andern Uebergang erschwert. Wenn nämlich nach seiner Darstellung Jesus, als er die Taufe des Johannes empfangen hatte, vom Geist in die Wüste geführt wurde, so ist diese Veränderung der Localität eigentlich ein Ding der Unmöglichkeit, da Jesus den Täufer nur in der Wüste Juda treffen konnte, sich also bereits in einer bestimmten Wüste befand, als er mit Johannes zusammentraf, und von hier, wenn der Geist ihn durchaus in die Wüste führen wollte, kaum entfernt werden konnte. Die bestimmte Wüste hätte ihn gerade durch ihre Bestimmtheit festhalten müssen.

Es ist klar: gerade die Bestimmtheit der vorausgesetzten Localität hat den Widerspruch verschuldet. Die Wüste Juda und das Jordanufer können nie in Berührung gebracht werden und aus der wirklichen bestimmten Wüste führt kein Weg zur Wüste, in der die Versuchung Jesu geschehen sollte.

Nur bei mir, fällt Lukas in den Streit ein, ist wirklicher Zusammenhang; ich allein erkläre es, wie der Täufer aus der Wüste nach dem Jordan kommt und Jesus, als er die Taufe empfangen, in die Wüste sich zurückziehen konnte: in der Wüste nämlich gelangte (C. 3, 2. 3) an den Täufer der Ruf des Herrn, in Folge dessen begab er sich nach dem ganzen Gelände des Jordan und predigte hier die Taufe der Buße; hierher kam zu ihm auch Jesus, und nun ist es erklärlich, wie derselbe bei seiner Rückkehr vom Jordan in die Wüste geführt werden konnte.

Was bewog aber den Verfasser der Vorgeschichte des Lukasevangeliums (C. 1, 80), von dem Täufer zu bemerken, daß er bis zum Tage seines Auftretens in der Wüste gelebt

habe? Es ist mehr als die bloße Notiz, daß der Ruf des des Herrn an den Täufer in der Wüste gelangt sey, es ist mehr als dieser zufällige Umstand, es muß vielmehr eine allgemeine Anschauung gewesen seyn, die ihn beherrschte und ihm die Wüste für das Bild des Täufers wichtig machte. Was hilft es ferner dem Componisten des Lukasevangeliums, die verschiedenen Momente im Auftreten des Täufers zu sondern und auseinanderzuhalten, seine Berufung in die Wüste, seine eigentliche Wirksamkeit an die Ufer des Jordan zu verlegen, wenn im spätern Verlauf seiner Schrift jene Frage Jesu folgt, die die Wüste auch als Localität der Wirksamkeit des Täufers voraussetzt, die Frage: „was seyd ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen?"

Ja, in demselben Augenblick, wo Lukas recht anschaulich sondern will und die Berufung in der Wüste von der Wirksamkeit am Jordan unterscheidet, führt er die Weissagung des Jesaias von der „Stimme des Rufenden in der Wüste" an und bemerkt er sogar ausdrücklich, daß dieselbe erfüllt worden sey, als der Täufer am Ufer des Jordan angelangt die Taufe der Buße verkündigte (C. 3, 3. 4). Der Widerspruch, den die Voraussetzung in jener spätern Frage Jesu zu seiner Darstellung der Wirksamkeit des Täufers bildet, hat sich also in die letztere selber eingedrängt und während er den Täufer nach dem Uferrande des Jordan versetzt, führt er, um diese Versetzung als göttliche Anordnung zu bezeichnen, eine Weissagung an, die vielmehr nur erfüllt werden konnte, wenn der Täufer in der Wüste selbst seine Stimme erhebt.

Der Streit der Drei endet also zu Gunsten des Marcus. Nur in dessen Darstellung hat jene Weissagung des Jesaias ihre richtige Stelle und ist sie wirklich erfüllt, wenn der Täufer mit seiner Taufe und Predigt in der Wüste auftritt. Nur hier hat

die ideale Bedeutung des Umstandes, daß der Täufer in der Wüste wirkt, freien Spielraum, läßt sie es, eben um ihrer Idealität willen, zugleich auch zu, daß der Täufer in der Jordansaue wirkt, und wird sie durch die Voraussetzung dieser Localität nicht geradezu vernichtet. Nur hier, wo der Widerspruch und die Verwirrung der beiden Voraussetzungen über die Localität unbefangen von der idealen Anschauung, die die Wüste verlangte, und zugleich durch das Bedürfniß, welches für die Taufe die Stromgegend forderte, herbeigeführt wird, macht es keinen Anstoß mehr, daß Jesus nach der Taufe in die Wüste geführt wird, denn als er zur Taufe gegangen war, hatte er sich in jenes Wunderland begeben, welches zugleich die Wüste und die Jordansaue war.

Der Widerspruch, den die ursprüngliche Anschauung enthält, verbietet es uns, zwischen jenen beiden Localitäten zu wählen und eine von ihnen als den wirklichen Schauplatz der geschichtlichen Wirksamkeit des Täufers anzunehmen. Derselbe Widerspruch beweist, daß es nicht eine historische, an sich höchst dürftige und gleichgültige Notiz über das Local der Wirksamkeit des Johannes war, was es dahin brachte, daß man in dem Spruch des prophetischen Buches (Jesaias C. 40, 3) — und zwar in der Form, die er in der Uebersetzung der Siebenzig erhalten hat — eine Weissagung auf den Täufer sah. Die Weissagung vielmehr und zwar jener Spruch nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit der Idee und Anschauung, die ihn mit dem Täufer in Verbindung brachten, hat erst jenes Local für die Wirksamkeit des Täufers geschaffen. In die Wüste gehörte der Täufer, weil sie dem geschichtlichen Boden, auf dem er arbeitete, entsprach, oder vielmehr der Natur dieses Bodens wurde sich die religiöse Anschauung nur in dem Bilde der Wüste gewiß. Die Zeit, die ihm als Vorläufer des Lebensspenders zugewiesen

war, war noch dürr und unfruchtbar und der Boden, auf dem er arbeiten mußte, verwildert und unbebaut — er selbst ohne schöpferische Lebenskraft, konnte nicht den Quell des Lebens erschließen und mußte auf den verweisen, der dem erstorbenen Boden der Geschichte erst neues Leben mittheilen würde — ist es daher zu verwundern, wenn die religiöse Anschauung die Wüste der geistigen Umgebung des Täufers, zu deren verständiger Auffassung und Erklärung sie unfähig war, in das äußere Local seiner Wirksamkeit verwandelte und an die Wüste, in der er auftrat, um so fester glaubte, nachdem sie dieselbe in dem prophetischen Spruch von der Befreiung des Volks aus seiner Gefangenschaft wiedergefunden hatte?

Die ursprüngliche Form dieser Anschauung wird endlich vollends hergestellt, wenn wir aus der Schrift des Marcus einen störenden Ueberfluß entfernen, der erst später hineingebracht ist. Der gewöhnliche Text macht nämlich den Uebergang zum Täufer mit zwei alttestamentlichen Citaten, dem einen aus der Schrift des Jesaias, welches sich auch in der Darstellung des Lukas, so wie in der des Matthäus findet, und einem andern aus der Weissagung des Maleachi (Mal. 3, 1). Bedenken wir aber, daß es sonst keineswegs die Sitte des Marcus ist, das A. T. zu citiren, daß er vielmehr die Beziehungen auf dasselbe plastisch in seine Geschichtsdarstellung zu verarbeiten pflegt, sehen wir ferner, wie der Zusammenhang zwischen Weissagung und Erfüllung erst wiederhergestellt wird und die Weissagung als organischer Bestandtheil in die Geschichts-Darstellung eintritt, wenn wir lesen: „wie geschrieben steht im Propheten Jesaias: „„Stimme eines Predigers in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn,““ so trat Johannes taufend in der Wüste auf“ — so kann es kaum noch zweifelhaft seyn, daß das Citat aus der Schrift des

Maleachi ein späterer Zusatz ist, der der Rede Jesu über den Täufer aus dem Lukasevangelium (C. 7, 27) entnommen ist.

Die Notiz, die Matthäus (C. 3, 4) und Marcus (C. 1, 6) über die Kleidung des Täufers geben, hat ihre richtige Würdigung gefunden, wenn sie der Componist des Lukasevangeliums ausläßt. Als derselbe sie fallen ließ, wußte er, daß ihre Bedeutung seinem Evangelium nicht fehlt und dasjenige, was das Costüme des Täufers bezeichnen soll, geradezu ohne symbolische Umschweife in demselben ausgesprochen ist. Mochte er nämlich jene Ankündigung des Engel Gabriel an den Zacharias, sein Sohn werde im Geist und in der Kraft des Elias auftreten, in der Vorgeschichte, die er seinem Evangelium vorsetzte, bereits vorgefunden oder selbst erst eingefügt haben: — genug, er wußte, daß die Kleidung, die dem Täufer beigelegt wurde*), ihn als den Elias der Erwartung kenntlich machen sollte, und er fühlte, daß es überflüssig sey, das Symbol zu beschreiben, nachdem die Sache selbst bereits angegeben war.

Auch die Notiz des Marcus und Matthäus über die Lebensweise des Täufers, daß er Heuschrecken und wilden Honig aß, fehlt an der parallelen Stelle des Lukasevangeliums — weil sie in der Vorgeschichte weiter ausgebildet und die Lebensweise des Täufers durch den Engel Gabriel im voraus vorgeschrieben ist. Der Componist hat wohl daran gethan, daß er die Notiz über die kümmerliche Nahrung des Täufers ausließ, und er gab damit, wenn es auch wider seinen Willen geschah, zu erkennen, welcher geschichtliche Werth sowohl jener Notiz des

---

*) Siehe die Beschreibung der Tracht des Elias 2. Kön. 1, 8.

Marcus, als auch dem Gebot des Engels, wonach der Täufer keinen Wein und starke Getränke trinken sollte, also schon vor der Geburt zum Nasiräer bestimmt war, beizulegen sey. Beide sind Werke der evangelischen Anschauung, späte pragmatische Versuche der evangelischen Schriftsteller, die nichts weniger kannten, als die Kleidung und Lebensweise des Täufers, aber in diesen sinnlichen Attributen die innere Bestimmtheit seines geschichtlichen Charakters ausprägten und um so zuversichtlicher ausprägen konnten, je weniger die wirkliche Lebensweise des Täufers bekannt war.

Aber steht es denn nicht fest, daß der Täufer ein zurückgezogenes und ascetisches Leben führte? Wird nicht die Selbstcasteiung seiner Schüler (Marc. 1, 18) zur freieren Lebensweise der Jünger Jesu ausdrücklich in Gegensatz gebracht? Im Gegentheil! Schon der Umstand, daß die Schüler des Täufers mit denen der Pharisäer zusammengestellt werden und der evangelische Bericht von ihnen nur zu sagen weiß, daß sie eben so wie die streng gesetzliche Parthei das Fasten beobachteten, beweist, daß man von Nichts weniger, als von besondern ascetischen Uebungen und von einer eigenthümlichen Lebensweise der johanneischen Umgebung wußte. Hätte derjenige, der zuerst die Jünger des Täufers und Jesu und in ihnen die Meister selbst in Contrast stellte, von einer besondern Ascetik der Johannesschüler und ihres Meisters Etwas gewußt, so würde er nicht nach einer Eigenthümlichkeit gegriffen haben, die ihnen mit den Anhängern der Tradition, den Pharisäern gemeinsam war. Ueberhaupt aber soll in der Collision, zu der das Fasten der Johannesschüler benutzt wird, das Alte überhaupt, der gesetzliche Geist — nicht die Eigenthümlichkeit eines kleineren Lebenskreises — zur Freiheit und Selbstständigkeit des Neuen, welches sich selbst seine Lebensformen bildet und mit

dem veralteten gesetzlichen Standpunkt Nichts gemein hat, in Gegensatz gestellt werden.

Aber stellt sich nicht Jesus selbst (Luk. 7, 33. 34) in der Weise zu Johannes in Gegensatz, daß er sagt: „der Täufer kam und aß nicht Brod und trank keinen Wein und des Menschen Sohn isset und trinket?“ Nein! Er sagt vielmehr: „des Menschen Sohn ist gekommen und aß und trank,“*) d. h. er spricht von sich selbst als von einer vergangenen Erscheinung, d. h. der spätere Schriftsteller, der den Beweis führen wollte, daß dem Volke keiner von Beiden, weder der Herr noch sein Vorläufer es recht machen konnte, stellt Beide in Gegensatz und entlehnt die Materialien zu seinem Gemälde dem bekannten — d. h. der spätern Anschauung bekannten — Umstande, daß des Menschen Sohn der Gesellschaft sich nicht entzog, selbst bei Zöllnern und Sündern einkehrte, mit ihnen aß und trank. Erst aus dieser bekannten Voraussetzung hat der spätere Schriftsteller, dem es darauf ankam, den Herrn und seinen Vorläufer in Gegensatz zu bringen, die Notiz, daß der Letztere nicht Brot aß und keinen Wein trank, gebildet.

Als es zur Schöpfung der Evangelien kam, wußte man weder, womit sich der Täufer gekleidet, noch womit er sich genährt habe. Und doch wußte man es! War er es nicht, von dem Jesus selbst gesagt hatte (Marc. 9, 13), daß er der Elias sey, der da kommen mußte? Allerdings! Also war es auch klar, daß er die Kleidung des Elias trug. War er ferner nicht der Vorläufer, der in der Wüste Bahn brach? der Mann, der in der dürftigen Zeit auftrat, als das Wort Gottes theuer war und die Offenbarung mangelte — der Mann, der dem unfrucht=

---

*) ἐλήλυθε γὰρ ὁ Ἰωαννης μήτε ἄρτον ἐσθίων μήτε οἶνον πίνων ..... ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων.

baren Boden, auf dem er wirkte, die Kraft des Lebens und des Geistes selbst noch nicht mittheilen konnte? Kein Zweifel! Im Gegensatze zu seinem größeren Nachfolger, dem Lebensspender, mußte er also auch in seiner Lebensweise die Entbehrung ausdrücken — er gehörte in die Wüste und mußte sich mit der Speise begnügen, die ihm dieselbe darbot.

In ihrer Ursprünglichkeit findet sich diese Anschauung in der Schrift des Marcus. In der Vorgeschichte des Lukasevangeliums ist der Täufer schon vor der Geburt zum Nasiräer bestimmt und hat die Anschauung von der rauhen und unbebauten Umgebung, in der er auftrat, seinen Geburtsort und seine Heimath in's Gebirge verlegt.

Während der Gegensatz der Lebensweise ursprünglich den Unterschied zwischen dem Vorläufer und dem Herrn zur Anschauung bringen sollte, tritt im Evangelium des Matthäus der eigenthümliche Fall ein, daß Alles, was der Täufer zur Charakteristik seines Standpunktes sagt, wörtlich in den Reden Jesu wiederkehrt, somit jeder Unterschied zwischen beiden verschwindet und Beide gerade im Wesentlichen als vollkommen Eins erscheinen. Kurz, während der Gegensatz der Lebensweise Beide trennen soll, müßte vielmehr aus der wörtlichen Uebereinstimmung ihrer Sprüche folgen, daß Jesus seine weltgeschichtliche Stellung und Aufgabe mit denselben Worten charakterisirt habe, mit denen der Täufer die seinige bezeichnet hatte, daß Beide von ihrer Aufgabe dieselbe Vorstellung hatten, daß Jesus somit keinen Fortschritt in der Weltgeschichte bezeichnet habe und im Gegentheil vom Täufer in dem Grade abhängig war, daß er

dessen Redeweise wörtlich, bis auf die Construction der Sätze sich aneignete.

Die Predigt, mit der Beide auftraten, lautet: „thut Buße, denn das Himmelreich ist gekommen!" (Matth. 3, 2. 4. 17.) Wie der Täufer die Pharisäer Otterngezücht schilt und sie anfährt, wer ihnen denn gewiesen habe, dem zukünftigen Zorn zu entfliehen (C. 3, 7), so gebraucht Jesus gegen sie dasselbe Scheltwort (C. 12, 34. 23, 33) und wirft er ihnen (C. 23, 33) die Frage entgegen, wie sie wohl dem Gericht der Hölle zu entfliehen gedenken. Der Täufer demüthigt den jüdischen Stolz, indem er ihm die Drohung entgegenhält, daß Gott aus Steinen Abraham Kinder erwecken könne (C. 3, 9), — ganz wie Jesus den Kindern des Reichs die Verstoßung ankündigt und die Heiden zu den Genossen Abrahams im Himmelreiche macht (C. 8, 11. 12). Wenn der Täufer seine Drohung mit dem Gericht in der Form fortsetzt, daß er bemerkt, die Axt sey schon an die Wurzel der Bäume gesetzt und welcher Baum nicht gute Früchte bringe, der werde abgehauen und ins Feuer geworfen (C. 3, 10), so führt auch Jesus das Gleichniß von dem Baume, der umgehauen und ins Feuer geworfen wird, wenn er nicht Früchte trägt (C. 7, 19), mit denselben Worten durch. Der Täufer sagt endlich von seinem größern Nachfolger, derselbe habe schon die Wurfschaufel in seiner Hand und werde seine Tenne fegen und den Weizen in die Scheune sammeln, die Spreu aber im ewigen Feuer verbrennen — ganz dasselbe, was auch Jesus von dem Gericht sagt, welches des Menschen Sohn durch seine Diener ausführen wird (C. 13, 30).

Ja, auch das ist nichts Besonderes mehr, daß Jesus den Täufer als den verheißenen Elias bezeichnete, es war nicht mehr der eigene Tiefblick, der dem Herrn die Vergangenheit erschloß und ihn im Täufer den Elias der Erwartung erkennen

ließ, sondern der Täufer hat es schon mit klaren Worten gesagt, daß er nur der Vorläufer und nur um seines unendlich größern Nachfolgers willen aufgetreten sey.

Einige dieser Parallelen werden aber sogleich wegfallen, wenn wir bemerken, daß es gerade nur Matthäus ist, in dessen Evangelium sie sich finden. Nur er läßt den Täufer wie Jesum ihr Auftreten mit dem Ausruf bezeichnen: thut Buße, denn das Himmelreich ist gekommen, während nach dem Bericht des Marcus nur Jesus in diesen Worten seine Ankunft und die „Erfüllung der Zeit" ankündigt (C. 1, 14) und Lukas diesem Typus wenigstens insofern treu bleibt, als auch nach seiner Darstellung Jesus mit der Ankündigung auftritt, daß die Verheißung nun erfüllt sey (C. 4, V. 1). Nur Matthäus hat dem Täufer und dem Herrn dieselbe Proclamation in den Mund gelegt: — die Einheit und Unveränderlichkeit des Gottesreichs, die Beständigkeit, mit der die Offenbarung in ihren verschiedenen Stadien sich immer gleich bleibt — kurz, die Einheit des göttlichen Zwecks glaubte er am sichersten zur Darstellung zu bringen, wenn Beide, der Herr und sein Vorläufer, den göttlichen Plan, der mit ihrem Auftreten sich erfüllte, mit denselben Worten beschrieben.

Nur in der Schrift des Matthäus werden die Pharisäer noch zweimal von Jesus Otterngezüchte gescholten, aber beidemale ist dieß Scheltwort ein störender Ueberfluß und beweist der Mangel an Zusammenhang, daß es erst von dem Componisten des Matthäusevangeliums eingeschoben ist. Wenn die Pharisäer von Jesus das erstemal Otterngezücht genannt werden (C. 12, 34), so ist die Schlacht, die der Herr ihnen dießmal liefern wollte, längst beendet, ist die matte Fortsetzung des Treffens nur dadurch möglich geworden, daß der Evangelist Sprüche, die mit dem vorausgesetzten Anlaß durchaus in keinem Zusam-

menhange stehen, an den Schluß des Kampfes anfügt, und sind namentlich diese angefügten Sprüche (C. 12, 33—37) so allgemeinen Inhalts, daß sie von der ausschließlichen Beziehung auf die Pharisäer durchaus Nichts wissen wollen und das Scheltwort als einen fremden Eindringling mit leichter Mühe von sich ausscheiden.

Auch das zweitemal, wenn das Scheltwort in den Spruch über die Nachkommen der Prophetenmörder (C. 23, 33) eingefügt ist, ist es sammt der drohenden Frage, wie sie wohl der höllischen Verdammniß zu entrinnen gedenken, ein müßiger Zusatz, da die Angelegenheit vorher bereits beendet und die Mitschuld der Nachkommen vollkommen bewiesen ist. Das angefügte Scheltwort schwächt sogar den vorhergehenden Beweis — die nachschleppende Drohung nimmt dem Gericht, welches in der Argumentation liegt, seine Gewalt — beidemale also ist das Scheltwort erst von dem Componisten des Matthäusevangeliums und zwar sehr zur Unzeit eingeschoben.

Derselbe hat es aber schon darin versehen, daß er die Pharisäer dem Täufer zuführte und diesem somit Gelegenheit gab, sie mit dem Titel zu empfangen, den ihnen später auch Jesus beilegen sollte. Nach der Darstellung des Matthäus soll nämlich der Täufer seine ganze Rede halten, als außer dem Volk von Jerusalem, Judäa und der Jordangegend auch die Pharisäer und Sadducäer „in Schaaren"*) zur Taufe kamen; er soll die Rede ausdrücklich an diese Gegner des Heilswerkes und nur an sie richten. Wenn es aber schon auffallend ist, daß Pharisäer und Sadducäer in plötzlicher Eintracht Eine Caravane bilden und diese Zusammenstellung nur das Werk des spätern Schriftstellers seyn kann, der es auch sonst liebt, die Personen,

---

*) C. 3, 7. ἰδὼν δὲ πολλούς.

die er auf die Bühne führt, in Einen Chor zu combiniren, so ist es noch seltsamer, daß beide Partheien dem Propheten des Volks sich näherten, ja sogar den Weg gefunden haben sollen, auf welchem sie dem nahenden Gericht entfliehen konnten. Wenn wir jedoch die Sadducäer, deren Aufklärung es zu sehr widersprach, sich haufenweise zur Taufe zu drängen, ruhig bei Seite lassen können, so leistet Matthäus auch noch das Seinige, indem er selbst die Pharisäer beseitigt, da er auch in seinem Evangelium die Voraussetzung, daß nur das Volk und nicht die Obern desselben dem Täufer Glauben geschenkt haben (Marc. 11, 31. 32), beibehalten und sogar in den ausdrücklichen Vorwurf Jesu, daß nur die Huren und Zöllner (C. 21, 31. 32) sich vom Täufer auf den rechten Weg weisen ließen, verarbeitet hat.

Matthäus hat sich versehen und zwar gegen eine Voraussetzung seines eigenen Evangeliums versehen, als er die Pharisäer in Schaaren zum Täufer wallfahrten ließ, aber er merkte den Widerspruch nicht, weil seine Tendenz, das Heilswerk in seinem Gegensatze und in den Kämpfen mit den jüdischen Partheien, besonders aber mit der falschen Gerechtigkeit der Pharisäer darzustellen, ihm denselben verdeckte. Sein Jesus muß auch bei Anlässen, die ursprünglich auf einen Kampf dieser Art gar nicht angelegt waren, mit diesen Widersachern des Heilswerks kämpfen. — Die Einheit und der göttliche Plan der Geschichte wird dem spätern Componisten erst klar und gewiß, wenn auch der Täufer schon diesen Kampf bestanden hat — auch der Täufer muß daher — sonst wäre er nicht der wahre Vorläufer seines Herrn — die ewigen Gegner des Heilswerkes den Donner des Gerichts hören lassen und der Donner rollt nun bei einem Anlaß, der an sich unmöglich war, er rollt nun aber auch, ohne die Pharisäer zu treffen, denn kein einziges Wort in

der ganzen Rede des Täufers ist in der Absicht gebildet, die Matthäus voraussetzt, keines gegen die bestimmten Widersacher des Heilwerks gerichtet, die Matthäus dem Täufer entgegenstellt.

Die Rede des Täufers ist allgemein gehalten: sie soll überhaupt nur seine weltgeschichtliche Stellung, die Bedeutung seines Werks und sein Verhältniß zu dem Gewaltigen, der nach ihm kommt, schildern — sie weiß Nichts von Pharisäern und Sadducäern d. h. Matthäus hat sie einem fremden Werk entlehnt, in welchem sie an das Volk überhaupt gerichtet war.

In der Schrift des Lukas hat sie diesen richtigen und naturgemäßen Anlaß; als die Haufen zum Täufer hinausströmten, um seine Taufe zu empfangen (Luk. 3, 7), donnert sie derselbe mit seiner Rede an; aber auch hier ist sie nicht entstanden, hat sie nicht ihre ursprüngliche Heimath.

Der Donner nämlich, der das Otterngezücht auf der Flucht vor dem kommenden Gericht plötzlich zum Stillstand bringt, ihren Stolz auf die Abkunft von Abraham niederschlägt, diese Strafrede, die ihnen die Axt an der Wurzel des Baumes zeigt (V. 7—9) und mit der Hinweisung auf das feurige Gericht des Menschensohns schließt (V. 16. 17), wird durch eine Reihe von Rathschlägen unterbrochen, die der Täufer der Volksmenge und ihren verschiedenen Bestandtheilen gibt und die in ihrer Haltung das Donnerartige des Anfangs und des Schlusses vollständig verläugnen. (V. 10—14).

Zuerst fragen die Haufen überhaupt, was sie also thun sollen — der Täufer antwortet: wer zwei Röcke hat, theile dem mit, der keinen hat, und wer Speise hat, thue desgleichen; dann

fragen die Zöllner, was sie thun sollen — der Täufer antwortet ihnen: nehmt nicht mehr, als gesetzt ist; endlich fragen auch die Kriegsleute, wie sie sich verhalten sollen, und sie bekommen gleichfalls ihre Antwort, wonach sie sich an ihrem Solde genügen lassen sollen.

Das sind moralische Allgemeinheiten, triviale Gemeinplätze, die aus dem Charakter der ursprünglichen Anlage, mit der es auf ein großes geschichtliches Gericht abgesehen war, heraustreten. Dazu, damit die Zöllner es zu hören bekamen, sie sollten die Leute nicht über das vorgeschriebene Maaß drücken, die Kriegsleute, sie sollten sich mit ihrem Sold begnügen, dazu brauchte kein Täufer mit seiner Taufe zu kommen und das Volksleben bis auf den Grund zu erschüttern. Wenn der Täufer die Buße und völlige Umkehr forderte, so ist diese Forderung von unendlich umfassenderer Allgemeinheit als Alles zusammen, was er hier von der Menge verlangt. Niemand wird es dem Bußprediger wehren können, seine Forderung der Buße auch auf die bestimmten Verhältnisse des Lebens auszudehnen, — (d. h. dem späteren Geschichtschreiber war es erlaubt, in einzelnen Aeußerungen des Täufers zu zeigen, wie er das wirkliche Leben seines Volks auffaßte und in seinen einzelnen Seiten zu ergreifen wußte) — aber dann durfte dieser Uebergang ins Einzelne nicht so gemacht werden, daß die allgemeinere Forderung der Buße ganz vergessen wurde und die Ermahnung sich auf das Gebiet der gewöhnlichen Lebensweisheit verlor — (d. h. der Geschichtsschreiber durfte bei diesem Uebergang ins Einzelne den Bußprediger nicht ganz vergessen). Mit andern Worten: der Schriftsteller, der dem Täufer den Donnerkeil in die Hand gegeben hat und diese drohende Gestalt bildete, hat jene moralischen Gemeinplätze nicht ausgearbeitet und den Schrecken, mit dessen Gewalt er den Täufer ausrüstete,

durch diese Gelegenheitspredigt an die Zöllner und Soldaten nicht selbst wieder aufgehoben. Jene Donnerrede und diese moralischen Gemeinplätze rühren von verschiedenen Schriftstellern her, sind auf verschiedenen Standpunkten entstanden und erst vom Componisten des Lukasevangeliums, der sie in seinen Quellen vorfand, zusammengestellt.

Der Mechanismus seiner Composition verräth sich noch, wenn er in Folge jener Rathschläge (C. 3, 15) das Volk „in Erwartung noch stehen bleiben, Alle in ihrem Herzen denken läßt, er möge vielleicht selbst der Messias seyn", und durch diese Vermuthung der Leute die Erklärung des Täufers über seine untergeordnete Stellung und sein Verhältniß zum Messias herbeiführt. So groß und bedeutend sind aber jene Rathschläge für die Zöllner und Kriegsleute keineswegs, daß das Volk auf den Gedanken kommen konnte, der Mann, der so spreche, müsse der Messias seyn und augenblicklich, da er einmal im Zuge war, die Eröffnung machen, daß er der Erwartete sey. Ja, der Täufer war nicht einmal im Zuge der Rede begriffen; er wurde von einzelnen Leuten um Maaßregeln für ihr Leben gebeten und antwortete, wie er gefragt wurde — er war nicht mitten in einer Rede begriffen, hatte die Rede, die so enden mußte, daß er auf sein Verhältniß zum Messias zu sprechen kam, nicht vor dieser nothwendigen Eröffnung abgebrochen, so daß die Menge durch ihre gespannte Miene zu erkennen geben konnte, wie sie den rechten Schluß der Rede noch vermisse.

Aber wohl stellt sich dieser Zug der Rede, dieser Zusammenhang der Darstellung, diese Verbindung des Anfangs und des Schlusses wieder her, wenn der fremde Eindringling beseitigt und die Sammlung jener moralischen Gemeinplätze wieder entfernt wird. Die Donnerrede des Täufers muß wieder allein stehen und ein Ganzes bilden: — wenn er nun

(V. 7—9) mit den Schrecken des nahen Gerichts gedroht und durch die Größe seiner Eröffnungen die Erwartung gespannt hat, dann können die Leute den wahren Schluß vermissen und auf den Gedanken kommen, er möge am Ende selbst der Gewaltige und Furchtbare seyn, der das Gericht vollzieben und mit der angedrohten Demüthigung des jüdischen Stolzes Ernst machen werde, — dann hat der Anfang wirklich seinen Schluß und hat das Schlußwort über den Gewaltigen, der über das Feuer des Gerichts gebietet, wieder seinen richtigen und naturgemäßen Anlaß erhalten.

Jene Rathschläge an die Zöllner und die Kriegsleute und die Variation auf das evangelische Thema von der Mittheilung an die Bedürftigen — („wer zwei Röcke hat, gebe dem, der nicht hat") — sind der verfehlte Versuch eines Schriftstellers, der den Bußprediger in seinem Verhältniß zum gewöhnlichen Leben darstellen und zugleich zeigen wollte, daß derselbe auch schon die evangelische Maxime der Mildthätigkeit gekannt habe. Aber die Donnerrede, die nun in ihrem ursprünglichen Zusammenhang wieder hergestellt ist — ist sie auch in dem Sinne ursprünglich, daß sie wirklich dem Täufer angehört — hat der Täufer schon diesen Donner rollen lassen?

Wir müssen vielmehr fragen, ob der Täufer für die evangelische Anschauung ursprünglich diese fürchterliche und drohende Gestalt war, die er im Evangelium des Lukas ist.

Der Widerspruch, der den Schluß der Donnerrede durchzieht und zugleich haltlos macht, wird zur Beantwortung dieser Frage führen. Offenbar nämlich ist der Schluß, zu dem sich die Rede des Täufers zuspitzt, darauf angelegt, daß er der Ausdruck der Demuth und des Bewußtseyns über seine untergeordnete Stellung im Vergleich mit der Geistesmacht des Messias seyn soll. Er sey nicht werth, sagt er, die Schuhrie-

men dem Gewaltigen, der Größeres und Vollkommneres als er vollbringen werde, aufzulösen. Warum? Er taufe nur mit Wasser, der aber, der nach ihm kommt, mit dem heiligen Geiste. Warum also ist er der Kleinere, nach dem der unvergleichlich Größere kommen wird? Weil er noch nicht die Macht der gründlichen und durchdringenden Reinigung besitzt, die dem Messias zusteht, — weil er der Menschheit noch nicht den himmlischen Gehalt mittheilen kann, den ihr der Größere schenken wird — weil er der Menschheit noch nicht den Lebensquell des heiligen Geistes erschließen kann. Das Wasser ist sein Attribut — der heilige Geist das des Messias. Dieser Gegensatz der Attribute wird aber entstellt, verwirrt und sogar aufgehoben, wenn dem Messias noch das Feuer als Attribut beigegeben wird, — das Feuer, dem im Bilde des Täufers Nichts entspricht. Der Spruch, der die Demuth des Täufers ausdrücken und den Spätern als den wahren Lebensspender bezeichnen soll, erhält eine ungehörige Wendung, wenn er mit einer Drohung schließt oder vielmehr durchweg eine Drohung seyn soll. Der Ausdruck der Demuth, daß er nicht werth sey, dem Kommenden die Schuhriemen aufzulösen, verliert endlich seinen Sinn, wenn der Täufer sich mit seiner Wassertaufe als den Milderen dem Fürchterlichen, der das Strafgericht vollzieht, unterordnet.

Zusammenhang könnte allenfalls in den Spruch gebracht werden, wenn der Täufer seine Strafpredigt zur Ausführung des Strafgerichts in Gegensatz stellt und sich deßhalb als den Geringeren bezeichnet, weil er mit aller Strenge seiner Forderungen das wirkliche Gericht, welches allein der Messias ausführen werde, nicht bewirken könne — allein, um keine der bereits bemerklich gemachten Inconvenienzen zu erwähnen, ist er dann wirklich der unendlich Geringere, der zum Executor

des Weltgerichts kaum in Verhältniß gebracht werden kann? Würden sein Donner, sein Blitz, mit dem er sich gegen die Schlangen-Brut bewaffnet hatte, dann immmer noch so schwach seyn, daß er den Vergleich mit dem gewaltigeren Feuer, über welches der Kommende gebieten wird, als unzulässig bezeichnen müßte? Wäre er, der furchtbare Donnersmann dann immer noch so unendlich klein, daß er mit dem immerhin Gewaltigeren gar nicht in Verhältniß gesetzt werden könnte?

Nein! Die gleiche Strenge und derselbe fürchterliche Ernst würde dann vielmehr den Vorläufer und den Kommenden in Eine Linie stellen; auch der Täufer wäre dann schon der Mann des Feuers und der Vernichtung gewesen und er hätte Unrecht gehabt, sich über seine Stellung mit der Bescheidenheit und Demuth auszusprechen, die sein Vergleich mit dem Größeren ausdrückt.

Die Widersprüche, die den Ausspruch des Täufers im Lukasevangelium zerreißen und die Drohung von dem Bekenntniß seiner Schwäche absondern, führen uns somit zur ursprünglichen Form und zur Schrift des Marcus. Hier nur hat der Spruch Sinn und Zusammenhang, wenn der Täufer sich mit seiner Wassertaufe dem Messias und dessen belebender und unendlich wirksamerer Geistestaufe gegenüberstellt oder vielmehr sagt, er könne gar nicht mit ihm in Vergleich gebracht werden. Marcus sagt Nichts davon, daß der Messias mit Feuer taufen werde, er weiß auch noch Nichts davon, daß der Täufer dieser Donnersmann war, der das Volk, als es den Weg, der zur Rettung führte, schon betreten hatte, mit den Schrecken des Gerichts überfiel und als Schlangenbrut vernichten wollte — sein Täufer ist vielmehr der Bußprediger, der statt hoch daher zu fahren und das kommende Gericht schon zu anticipiren, in Nie-

drigkeit und unter Leiden (Marc. 9, 18) seine Aufgabe durchführte.

Freilich heißt der Täufer auch in der Schrift des Marcus der verheißene Elias — aber die Haltung des Ausspruchs, in dem Jesus diese Combination seines Vorläufers mit der Weissagung aufstellt (Marc. 9, 13), ist sehr behutsam und vorsichtig und der Täufer wird nicht einmal ausdrücklich erwähnt — „Elias, sage ich euch, ist schon gekommen" — ein Beweis, daß wir in diesem Ausspruch den ersten Versuch der evangelischen Anschauung, den Täufer mit der Verheißung des Elias durch Maleachi in Zusammenhang zu bringen, vor uns haben. Auch in der Rede Jesu über den Täufer, die sich schon in der Schrift des Urlukas vorfand (Luk. 7, 24 — 34), ist Nichts enthalten, was darauf führte, daß der Täufer sich selbst oder die ursprüngliche evangelische Anschauung ihm eine Haltung gegeben habe, die durch ihren drohenden Charakter und als Ausdruck des verzehrenden Eifers sogleich an den Elias der Königszeit erinnert hätte. Der Zusatz ferner, den uns Matthäus (C. 11, 14) in dem Spruch Jesu über den Täufer aufbewahrt hat: „er ist, wenn ihr es so annehmen wollt, der Elias, der da kommen soll", beweist gleichfalls, daß der Täufer sich noch nicht selbst als den Elias hingestellt hat, und führt als diese behutsame Einschränkung des beabsichtigten Vergleichs, als dieses Zugeständniß, daß der Vergleich allerdings etwas Gewagtes und Kühnes an sich habe, wiederum in jene erste Zeit der evangelischen Plastik zurück, die noch das Bewußtseyn darüber hatte, daß sie mit dieser Combination des Täufers mit dem verheißenen Elias etwas Neues wage.

Und was ist es, worin die evangelische Anschauung ursprünglich die Aehnlichkeit des Täufers mit dem verheißenen Elias bemerkt? Welche That des Verheißenen führte sie dar-

auf, daß der Täufer die Erfüllung sey? Der Jesus des Marcus sagt es uns (C. 9, 12): „Elias, sagt er, soll zuvor kommen und Alles wieder zurecht bringen"*) — aber diese That schließt den Gebrauch — ja, den beständigen und ausschließlichen Gebrauch des Donners aus, beschäftigt sich mit dem Herzen und mit der Gesinnung und ist jenes Zurückbringen, von dem Maleachi spricht (C. 4, 6) — „das Zurückbringen**) der Herzens der Väter zu den Kindern und das Zurückbringen des Herzens der Kinder zu den Vätern" — d. h. die Zurückführung der Gegenwart zur Vergangenheit, der die ursprüngliche gesetzliche Vollkommenheit als Privilegium zugewiesen wurde, und die Wiederbelebung dieser ursprünglichen Vollkommenheit in der Gegenwart. Diese That, die dem kommenden Elias bestimmt war, hat nach der Anschauung, die sich uns im Evangelium des Marcus erhalten hat, der Täufer mit seiner Bußpredigt und Wassertaufe vollbracht. Diese Umkehr der Herzen, diese Umwendung der Zeit, diese Sammlung der Herzen aus der Zerflossenheit und Zerstreutheit der Gegenwart zur ursprünglichen Ganzheit war seine That, die ihn zum Elias der Verheißung machte, und seine einzige That.

Später erst, als es einmal feststand, der Täufer sey der verheißene Elias, und beide Persönlichkeiten in der Weise, wie der Fortschritt von der behutsamen Darstellung des Marcus zu der dreistern Haltung des Spruchs im Evangelium des Urlukas (Luk. 7, 27) beweist, in der Anschauung allmählig mit einander verwuchsen, konnte man dann auch das Bild des geschichtlichen Elias, wie es im A. T. überliefert ist, mit der Persönlichkeit des Täufers zusammenbringen und seine Wirk-

---

*) ἀποκαθιστᾷ.

**) Mal. 4, 6. ἀποκαταστήσει.

samkeit so wie seinen Charakter darnach gestalten. Auf diesem Umwege erst wurde der Täufer der Eiferer, der, wenn er sprach, jeden Satz seiner Rede zu einem Donner machen und wenn das Volk ihm nahte, sogleich nach dem Blitz greifen mußte. Wie der Elias des A. T. nur im Eifer der Vernichtung lebte und das Feuer des Himmels, das ihm zu Gebote stand, auf seine Gegner herabzog, so bildeten das Gericht und nur das Gericht, die Vernichtung des Gegensatzes von nun an den einzigen Gedanken des Täufers und selbst im Werke seines Nachfolgers mußte er nun das Feuer und die vernichtende Kraft als die höchste Spitze betrachten. Diese Umwandlung des demüthigen Bußpredigers zum Schreckensmann wurde endlich noch dadurch erleichtert, daß auch in der Weissagung, die von dem zukünftigen Elias spricht, der große Tag, dem er vorangeht, der schreckliche genannt und mit dem Feuer verglichen wird, welches die Spreu verzehrt (Matt. 4, 1. 6.)

Der Schriftsteller, der den Täufer mit den Schrecken des geschichtlichen Elias ausgestattet und ihn in eine so verderbte Welt gestellt hat, daß er in ihr — wie Elias — allein steht und sich zur Schlangenbrut nur in Gegensatz stellen kann, mußte ihn nun allerdings bei einer Gelegenheit, die nicht er geschaffen, sondern von der bereits bestehenden Anschauung überkommen hat, bei einer Gelegenheit, die dem Täufer vielmehr Entzücken bereiten mußte, mit dem Donner bewaffnen. Seine Abhängigkeit von der früheren evangelischen Anschauung zwingt ihn, die Schaaren, die sich zur Taufe des Johannes drängten, ausziehen zu lassen, hält ihn sogar bei der Voraussetzung fest, daß sie mit ernster Willigkeit zum Täufer kamen und den rechten Weg, auf dem sie dem nahen Gericht entfliehen könnten, gefunden hatten — seine neue Anschauung bringt ihn aber dazu, daß er den Täufer sogar bei dieser Gelegenheit donnern

und die Menge so menschenfeindlich anfahren läßt, als ärgere er sich darüber, daß sie den Weg der Rettung gefunden habe.

Der Spätere, der diesen Widerspruch gebildet und das Gleichniß vom unnützen Baum so wie die längst feststehende Polemik gegen den Stolz der Juden auf das Privilegium ihrer Abstammung zur Rede des Täufers verarbeitet hat, schrieb vor dem Componisten des gegenwärtigen Lukasevangeliums. Justinus kannte die Quelle, aus der der letztere geschöpft hat, indem er den Spruch des Täufers über sein Verhältniß zu dem unendlich Größeren gleichfalls in der Verzerrung citirt*), die durch die eingewebte Hinweisung auf die Feuertaufe des Messias und auf die Schrecken seines Gerichts verursacht ist, und außerdem diese Erklärung des Täufers dadurch herbeigeführt werden läßt, daß die Leute vermutheten, er sey am Ende der Messias selbst**). Matthäus hat aus derselben Quelle geschöpft. Wäre er allein auf die jetzige Schrift des Lukas angewiesen gewesen, so war er nicht der Mann dazu, einen Theil vom Redestoff derselben auszulassen und so geschickt zu verfahren, daß die Donnerrede des Täufers wieder ihren ursprünglich beabsichtigten Zusammenhang erhielt.

Als Ausdruck der ursprünglichen Anschauung steht somit die Darstellung des Marcus allein für sich da und sie erst führt

*) Dial. c. Tryph. p. 268.

**) Ibid. p. 316. οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον, αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν.

die Untersuchung zu jenem Ernst, wo es sich um den geschichtlichen Charakter des letzten Kerns handelt.

Die Worte des Täufers über sein Verhältniß als Vorläufer zu dem unendlich größeren Nachfolger haben hier, in der Schrift des Marcus, wirklich die allgemeine Bedeutung, die ihnen zukommt: sie sind nicht durch einen einzelnen Anlaß hervorgerufen, sind keine nur gelegentlich herbeigeführte Aeußerung, sondern das Thema, welches alle seine Predigten wiederholten und einzig und allein aufstellten, und der Evangelist drückt auch sein Bewußtseyn über diese Bedeutung des Ausspruchs angemessen genug aus, wenn er denselben mit der Vorbemerkung einführt: „so predigte Johannes"*). Marcus weiß es ferner noch, welchen Zweck diese Rede des Täufers hat, er weiß es, daß sie Nichts weiter als die Hinweisung auf den Kommenden seyn soll, und er hat ihr auch eine Wendung gegeben, kraft deren sie den Leser unwillkürlich, aber fest und sicher zu dem Größeren, auf den sie hinweist, auch wirklich hinführt. Während die beiden Andern, Lukas besonders, die Darstellung durch ihren störenden Pragmatismus aufhalten und nun — allerdings consequent — den Täufer sagen lassen: „ich taufe euch mit Wasser", sagt der Täufer des Marcus: „ich habe euch mit Wasser getauft"**), so daß der Leser in demselben Augenblick, wo er den Täufer noch mitten in seiner Wirksamkeit sieht, ja seine ersten Worte hört, über seine Erscheinung fortgerissen wird und im Anfange sogleich auch an der Gränze steht, wo der Täufer seine Aufgabe vollendet hat und der Größere auftritt.

Dieser Täufer aber, der so wenig Etwas für sich ist, daß

---

*) καὶ ἐκήρυσσε λέγων.

**) ἐβάπτισα.

seine ganze Wirksamkeit nur die Hinweisung auf den größeren Nachfolger ist und die historische Anschauung sein wahres Wesen trifft, wenn sie ihn fast in demselben Augenblicke auftreten und wieder abtreten läßt — ist er in der That auch der geschichtliche Johannes?

Unmöglich! Wenn die Predigt von dem Kommenden sein Hauptgeschäft gewesen wäre, so müßte dieser Kern seiner Wirksamkeit nach dem Gesetz, wonach der schwerere Mittelpunkt auf seine gesammte Umgebung seine unwiderstehliche Anziehungskraft ausübt, auch die Taufe sich unterworfen — d. h. der Täufer müßte seine Taufe mit der Hinweisung auf den Messias in inneren Zusammenhang gebracht und zur Taufe auf den Kommenden erhoben haben. Die evangelische Anschauung hat es aber noch nicht gewagt, diesen Zusammenhang zu bewirken: — Marcus stellt Beides, die Taufe und das Zeugniß von dem Kommenden einfach neben einander, Lukas läßt sogar dieß Zeugniß nur zufällig durch eine falsche Vermuthung des Volkes herbeigeführt werden — jene Zaghaftigkeit des Marcus und dieser äußerliche Mechanismus des Lukasevangeliums beweisen, daß nicht das Geringste in der Ueberlieferung vorhanden war, was ihnen erlaubt hätte, beides in Einheit zu setzen, — beweisen ferner, daß die Anschauung, wonach der Täufer vom Messias gezeugt habe, zur geschichtlichen Ueberlieferung, wonach die Taufe des Johannes die der Buße war, erst spät hinzugetreten war und als dieß spätere Product der Anschauung nicht die Kraft hatte, den vorgefundenen schwerern Kern, die geschichtliche Ueberlieferung vollständig in ihren Bereich zu ziehen und sich zu unterwerfen.

Der kurze Bericht des Josephus belehrt uns über den Täufer genauer als alle Angaben des N. T. zusammengenommen, genauer namentlich als die lange Rede, die ihm Lukas in

den Mund legt. Die Taufe, soll Johannes nach diesem Bericht*) gesagt haben, ist nur dann eine Gott wohlgefällige, wenn man sie nicht zur Tilgung gewisser, bestimmter Sünden gebrauche, sondern zur Heiligung des Leibes, wenn nämlich vorher die Seele durch Gerechtigkeit überhaupt gereinigt sey.

Diese Erhebung der gesetzlichen Symbolik, wonach die Reinheit des Leibes und der Seele unmittelbar dasselbe ist und die äußere Waschung als solche Leib und Seele reinigt, zu einem bewußten Symbol — diese Verdichtung der bildlichen Anschauung der Propheten, welche die künftige Reinigung und Entsündigung des Volks auch in einem Wasserbade geschehen läßt**) und in ihrer Weise gleichfalls die Fortbildung der gesetzlichen Symbolik zu einer bewußten ist — diese Verkörperung des prophetischen Bildes zu einem wirklichen Act — diese Idealisirung der gesetzlichen Atomistik, die nur einzelne Versündigungen und Verunreinigungen kennt, und die Forderung der Selbstverläugnung und Sinnesänderung überhaupt — diese That ist aber in sich selbst so groß und von so unendlichem Umfang, daß sie für sich allein hinreichte, einen Wendepunkt in der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns zu bilden und — auszufüllen.

Die Geschichte ist sparsam und gründlich — und doch auch reich bei aller Sparsamkeit, mit der sie ihre Gaben an einzelne Standpunkte und Perioden vertheilt, sie ist zusammenhängend und mit sich Eins trotz der Gründlichkeit, mit der sie die Heroen einzelner Epochen ihre Aufgabe durchführen und sich in in dieselbe vertiefen läßt. Nur dem religiösen Bewußtseyn ist die voreilige Ungeduld eigen, daß es auch dem vorbereitenden Standpunkt schon das vollständige Bewußtseyn des Zwecks, dem er

---

*) Antiq. 18, 5, 2.

**) Ezech. 36, 25. Zach. 13, 1.

diente, zuschreibt — nur das religiöse Bewußtseyn ist so unsicher, daß es die Bestätigung und Beglaubigung seiner selbst nur in der Zertrümmerung jeder geschichtlichen Selbstständigkeit und Gestaltung findet, und es wird sich der Einheit der Geschichte erst gewiß, wenn die ganze Thätigkeit der früheren Heroen darin bestand, daß sie mit dem Finger auf das Folgende oder vielmehr nur auf den Einen hinweisen, der dem Glauben Alles ist.

Je bedeutender ein geschichtlicher Held ist, um so weniger ist es ihm möglich, sich und sein Werk für nur provisorisch zu halten. Die Kraft, die er anwenden muß, um den Gehalt seines Selbstbewußtseyns nur erst zu gestalten und zur Anerkennung zu bringen, kann er nur aus dem Glauben an seine eigne Bedeutung und an den selbstständigen Werth seines Werkes ziehen und es würde ihm schlechterdings unmöglich seyn, diesen anstrengenden Kampf mit der harten Rinde der Geschichte, in der er doch erst seinetwegen die Schutzwehr der feindlichen Vorurtheile und Vorrechte durchbrechen muß, auszuführen, noch weniger würde er die Ausdauer besitzen, die zur Ausbildung seiner selbst gehört, wenn er von vornherein wüßte, daß er den Augenblick darauf und zwar durch diese bestimmte Person abgelöst und überflüssig gemacht werden würde.

Nur derjenige kann wirklich schöpferisch in die Geschichte eingreifen, der mit dem Bewußtseyn der eignen Berechtigung auftritt — nur der kann arbeiten und wirken, der an den Werth seines Werkes glaubt. Ein Mann, der von vornherein weiß, daß er in Kurzem unnöthig sey, kann Nichts leisten und seine innere Unsicherheit würde sich unfehlbar in der Oberflächlichkeit und Hohlheit seines Werks

ausdrücken. Ein solcher Mann wäre wirklich unnöthig, aber er würde auch nicht der Geschichte angehören.

Auch die Größe des Folgenden, der so stolz seyn darf, sich als das Ziel, so wie als den Abschluß einer vorhergehenden Entwickelung zu betrachten, würde nur eine sehr zweideutige seyn, wenn das Unding, die Unmöglichkeit möglich wäre, daß sein letzter Vorgänger schon auf ihn hingewiesen und ihn ganz, wie er seyn wird, der Welt dargestellt hätte. Der Spätere würde überflüssig seyn, wenn er mit dem ganzen Gehalt seines Selbstbewußtseyns vorher geschildert wäre, und eben der Vorläufer, der ihn mit diesem Gehalt geschildert hätte, würde ihn überflüssig gemacht haben.

Derjenige, der den Größeren in voraus schildert, mußte vielmehr der Größere bereits selber seyn, da er den Inhalt seiner Schilderung doch nur aus seinem eignen Innern, aus dem Schatz seiner eignen Erfahrungen nehmen konnte. Welches versteinerte Wesen müßte erst der Menschengeist geworden seyn, ehe es möglich würde, daß derjenige, der ein neues Princip schildert, den Inhalt seiner Schilderung aus einem Nebenfach seines Geistes nehmen konnte, welches — doch das Unding ist kaum auszusprechen — sich neben und außer seinem Selbstbewußtseyn befand!

Und welches Unding, daß ein epochemachender Held den bestimmten Inhalt, durch welchen er Epoche machte, den Beitrag, den er zum Schatz der Geschichte hinzufügte, nicht erst in seinem Selbstbewußtseyn mitzubringen brauchte! Welches kaum auszusprechende Unding wäre das, daß ein Mann, der ein neues Princip schuf, das Princip bereits fertig vorfand! Wäre das wirklich noch ein Held, dessen Wesen und Person in der Erwartung schon fertig dastand und der nur bloß aufzutreten brauchte, um die müßige Bemerkung zu machen, er

sey es, den man erwartet habe? Das wäre kein Mann, sondern eine Larve.

Zu solchen Larven macht aber der geschichtliche Aberglaube des religiösen Glaubens alle historischen Erscheinungen. Ihm ist der Täufer dann erst mehr als ein Zufall, mehr als eine Laune der Geschichte, wenn die Juden vor seinem Auftreten schon eine messianische Dogmatik besaßen und wenn ihm demnach Nichts übrig blieb, als die Charaktermaske, die im System dieser Dogmatik bereits enthalten war, anzulegen. Derselbe historische Aberglaube, der an eine messianische Dogmatik der Juden vor der Stiftung der christlichen Gemeinde nothwendig glauben muß, kann sich den Zusammenhang zwischen dem Auftreten des Täufers und dem Hervorgang der christlichen Gemeinde nur in der Form vorstellen, daß der Täufer nach dem Vorbild jener vormessianischen Dogmatik die Charaktermaske seines Nachfolgers entwarf und dieser bei seinem Auftreten nur die Hand auszustrecken brauchte, um die Larve anzulegen.

Historische Gesichtszüge werden aber immer nur mit den Personen, deren Wesen sie ausdrücken, geboren — das Princip mit seinem Entdecker — der epochemachende Gehalt mit dem Selbstbewußtseyn, mit dem er Eins ist, und selbst dem Räthsel, mit dem sich die Welt Jahrhunderte, Jahrtausende hindurch beschäftigt hat, müssen die Heroen erst die Formel geben, in der es lösbar ist und die Niemand vor ihnen finden konnte.

Aber auch die Charaktermaske ihrer Vorgänger müssen die Spätern lüften, ehe sie in denselben ihre Vorboten und unmittelbaren Vorläufer erkennen. Die Spätern sind um so größer, jemehr sie das Bewußtseyn ihrer eignen Bedeutung und den Glauben an ihre Vorbereitung erst erkämpfen mußten, indem sie ihre Voraussetzungen des selbstständigen Scheins

entkleideten und als Vorboten ihrer selbst mit sich in Beziehung brachten.

Je bedeutender der Spätere, um so bedeutender auch der Vorläufer, denn gerade die Nähe der Vollendung gab ihm einen um so tieferen Gehalt, der ohne die intensivste Beschränkung nicht ausgebildet werden konnte. Je größer die Aufgabe, um so eigenthümlicher die Gestalt der Vorgänger, die nur aus dem hingebenden Glauben an ihr besonderes Werk die Kraft zu ihrer Arbeit ziehen konnten. Eine weltgeschichtliche Epoche wird dann erst gründlich vorbereitet, wenn die vorbereitenden Principien um ihrer selbst willen aufgenommen werden und auf diesem Umwege, der sie in die allgemeine Circulation der Lebenssäfte einführt, der Entscheidung einen durch und durch bearbeiteten Boden verschaffen.

So war es denn erst eine Arbeit und Entdeckung der Gemeinde, wenn sie den Täufer mit sich in Zusammenhang brachte und ihren Jesus in ihm den verheißenen Elias entdecken ließ. Der Täufer hat sein eignes Werk vollbracht, als er die Zersplitterung des gesetzlichen Geistes in eine neue Innerlichkeit zurückführte und in der Taufe der Buße den Geistern das Mittel zu einer bis dahin unbekannten Sammlung bot, und erst die Gemeinde, die in ihm ihre letzte und bedeutendste Vorbereitung erkannte, hat ihm das Bewußtseyn mitgetheilt, daß er das, was er that und war, nur um ihres Stifters willen von Gott als seine Aufgabe und als sein Wesen empfangen hatte.

Die Gemeinde erst hat ihren Stifter und den Täufer in die Beziehung gebracht, daß jener in diesem den verheißenen Elias sah, dieser in voraus sich vor dem Gewaltigen, der nach ihm kam, beugen mußte.

2.

Die Taufe Jesu.

Aber die Gemeinde erst soll Jesum und den Täufer zusammengebracht haben? Sind nicht vielmehr Beide persönlich zusammengetroffen? Hat nicht Jesus selbst schon, indem er sich der Taufe des Johannes unterzog, den Zusammenhang derselben mit seinem Werke anerkannt und hat nicht der Täufer sich persönlich vor dem Höheren gebeugt, als er sich weigerte, Jesum zu taufen, und erklärte, daß er vielmehr seiner höheren Taufe bedürftig sey?

Von dieser Weigerung des Täufers berichtet allerdings Matthäus, aber auch nur er allein. Nach seiner Darstellung hat der Täufer Jesum in dem Augenblicke, als dieser zur Taufe kam, als Messias gekannt, und er sträubte sich daher mit Recht gegen die Zumuthung, daß er den unendlich Höheren taufen solle, verlangte vielmehr von ihm seine kräftigere, d. h. seine Geistestaufe, und gab sich erst zufrieden, als Jesus ihn daran erinnerte, daß es sich für sie zieme, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, daß es sich namentlich für ihn — für ihn, den Herrn zieme, sich auch der gottgeordneten Taufe des Elias zu unterziehen.

Der Widerspruch des Vierten, der dem Täufer die ausdrückliche Erklärung in den Mund legt, er habe Jesum nicht gekannt und nicht gewußt, daß Dieser der Verheißene sey, bis das zwischen ihm und Gott verabredete Wunder der Taufe ihm Jesum als denjenigen kenntlich gemacht habe, in dem die Verheißung erfüllt sey, — dieser Widerspruch kann der Darstellung des Matthäus nicht schaden, da die Voraussetzung des Vierten, wonach der Täufer von vornherein der vollendete Theoretiker

und Christologe war, und seine Maschinerie, wonach die Taufe des Johannes nur die Bestimmung hatte, ihm denjenigen kenntlich zu machen, von dem er nachher zeugen sollte, als der verunglückte Pragmatismus eines Spätern sich bereits bloßgestellt haben.

Aber wohl wird der Bericht des Matthäus durch die Parallelen des Lukas- und Marcusevangeliums gefährlich bedroht: — woher kommt es namentlich, daß Lukas Nichts davon weiß, daß der Täufer, als Jesus zu seiner Taufe kam, in ihm den Messias erkannte? Folgt aus den Voraussetzungen seiner eigenen Vorgeschichte nicht nothwendig, daß der Täufer den Mann kennen und als den Gewaltigen anerkennen mußte, dem er schon im Mutterleibe gehuldigt hatte? Die Mütter von Beiden kannten sich und waren sogar mit einader verwandt — der Weg ins Gebirge war für die Maria kein Hinderniß, als sie die Elisabeth besuchen und sich mit ihr der Gnade, der sie Beide gewürdigt waren, freuen wollte, — die ungeheuersten Wunder hatten die Geburt des Vorläufers und seines Nachfolgers bezeichnet, und sie sollten sich bis zu dem Augenblick, da Jesus zur Wassertaufe des Johannes kam, fremd geblieben, die Wunder, die ihre Geburt auszeichneten, vor Allem das Wunder, welches den Täufer schon als Embryo die Nähe seines Meisters fühlen ließ, ganz und gar verschwendet gewesen seyn? Unmöglich! Dieser Täufer, der schon im Mutterleibe vor Entzücken aufsprang, als die Mutter seines Meisters nahte, mußte seinem Herrn von Kindheit auf angehangen und ihm gedient haben und mußte ihn längst kennen, als derselbe zu seiner Taufe kam.

Weshalb kennt er ihn in der Schrift des Lukas nun dennoch nicht? Einfach deshalb nicht, weil er in der Vorgeschichte dieses Evangeliums ein Anderer ist und ein Anderer in dem Bericht von der Taufe Jesu. Jene Vorgeschichte und dieser

Bericht sind auf verschiedenen Standpunkten, in verschiedenen Zeiten entstanden, rühren von verschiedenen Verfassern her und sind vom Componisten des Lukasevangeliums in eine und dieselbe Schrift aufgenommen, ohne daß er ihren Widerspruch merkte. Der letzte Anordner dieses Evangeliums hat die Vorgeschichte längst vergessen, wenn er zu der Stelle kommt, wo er die Taufe Jesu zu berichten hat, er greift jetzt zu einer Schrift, die ihn zu einem ganz andern Täufer führte, als derjenige hätte seyn müssen, der in der Vorgeschichte schon als Embryo seinen Herrn begrüßt hatte. Mit Einem Wort: er greift nach einer Schrift, die von den Wundern der Vorgeschichte noch Nichts weiß und daher Jesum und den Täufer zusammenbringt und einfach zusammenbringen kann, ohne daß ihr Verfasser darüber zu grübeln braucht, ob es nicht unumgänglich nöthig war, daß dieser jenen als den Messias längst kannte oder im Augenblick des Zusammentreffens als solchen erkennen mußte. Auf die Vorgeschichte, in der sich die spätere Anschauung vom Herrn und seinem Vorläufer ausgeprägt hat, läßt er einen Bericht folgen, der ältern Ursprungs noch in aller Unbefangenheit Jesum zur Taufe gehen und den Täufer ohne alle Scrupel dem ihm unbekannten Täufling das Wasserbad geben läßt. Er hat den letzten Bericht sogar mit demselben geringen Geschick in sein Werk eingefügt, mit dem er sogleich darauf die Genealogie zwischen die Taufe und die Versuchung Jesu einzwängt (C. 3, 21—23), an seine Darstellung von der Wirksamkeit des Täufers hat er nämlich etwas voreilig die Notiz von der Gefangensetzung desselben angefügt, das geschichtliche Bild des Täufers ist also bereits abgeschlossen, wenn es zur Taufe Jesu kommt, und der Compilator muß daher, um den Täufer noch einmal auf die Bühne zu bringen, unpassend genug an die Zeit erinnern, in der „Alles Volk sich taufen

ließ." Bei dieser Zurückversetzung des Lesers in eine längst abgeschlossene Vergangenheit hütete er sich aber doch wenigstens, den Täufer noch einmal zu erwähnen.

Die ursprüngliche Anschauung von der Taufe Jesu, die der Componist des Lukasevangeliums mechanisch in sein Werk aufnahm, ist uns im Bericht des Marcus erhalten. In dessen Schrift kommt Jesus „in jenen Tagen," d. h. damals, als der Täufer in der unmittelbar vorher beschriebenen Weise wirkte, zur Taufe — dieser Augenblick ist aber auch nach dem unwillkührlichen Eindruck, den die Darstellung des Marcus macht, derjenige, wo die Zeit des Täufers schon gemessen war. In der Schrift des Marcus braucht ferner der Täufer Jesum nicht zu kennen, hat er keinen Grund, gegen den Gedanken, daß er den Gewaltigen taufen solle, sich zu sträuben — taufte er den Messias, ohne zu ahnen oder Etwas davon zu erfahren, daß dieser Act der Gipfelpunkt und die letzte Bestimmung seiner eigenen Wirksamkeit sey.

Marcus steht also allein noch dem Matthäus entgegen.

Doch nein! Matthäus hat auch sich selbst zum Gegner. Denn was hat das Taufwunder, von dem er gleichfalls berichtet, noch zu bedeuten, wenn Jesus vorher schon durch den Täufer bezeugt war? Weshalb ist die wunderbare Erscheinung, die Jesu Taufe begleitete, nur für diesen sichtbar, warum erscheint sie nur ihm, wenn der Täufer, wie seine Weigerung, ihn zu taufen, beweist, bereits in das himmlische Geheimniß hineingezogen war? Warum tritt auch in seinem Bericht, wie in dem des Marcus und Lukas das Wunder, welches die Taufe Jesu zu der Einweihung in sein Amt macht und ihn die göttliche Berufung zu seiner Würde vernehmen läßt, auf eine für Jesum unvorhergesehene Weise ein? Derjenige, dessen Messianität ihm selbst und Andern bereits feststand, bedurfte des

Zurufes der Himmelsstimme nicht mehr — für ihn konnte kein Wunder, welches seinen Zusammenhang mit dem Himmel offenbarte, unerwartet seyn.

Dieser Kern vom Bericht des Matthäus — d. h. der Bericht selbst — schließt das Gespräch zwischen Jesus und dem Täufer — d. h. den Eingang — als einen späteren Zusatz aus und er findet sich in seiner reinen Ursprünglichkeit nur in der Schrift des Marcus. Hier tritt Jesus, nachdem der Täufer von dem unverhältnißmäßig Größeren nach ihm gezeugt hatte, sogleich darauf (C. 1, 9) selbst auf, unterzieht sich der Taufe und indem er aus dem Wasser steigt, sieht er die wunderbare Erscheinung des Geistes, der auf ihn herabsteigt, hört er die himmlische Stimme, die ihn als den Sohn Gottes offenbart, und wird die Taufe seine Weihung und Ausstattung zu dem messianischen Amt. Im Wesentlichen hat Lukas diese Darstellung beibehalten, nur hat er durch sein Zurückgehn in eine längst abgeschlossene Vergangenheit, indem er bemerkt, „als das ganze Volk getauft wurde," sey auch Jesus zur Taufe gekommen, den ungehörigen Schein erzeugt, als ob das Volk bei dem wunderbaren Ereigniß als Zuschauer zugegen gewesen und in das Geheimniß des Wunders hineingezogen sey.

Jetzt erst steht das Neue, was dem Bericht des Matthäus eigenthümlich ist: die Weigerung des Täufers, seine Bitte um die messianische Taufe und die abwehrende Antwort Jesu, er solle ihm für dießmal nur seinen Willen lassen, denn so zieme sich's für sie, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, rein für sich da und wird sich zeigen, wie es entstanden ist.

Offenbar ist die Antwort Jesu und seine Erklärung, daß er sich taufen lassen müsse, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, die Hauptsache. Nur damit Jesus diese Erklärung abgeben könne, muß der Täufer an seinem Vorhaben Anstoß nehmen,

muß er ihn auch als Messias kennen, — da aber die wirkliche Taufe Jesu für die evangelische Anschauung schon als unantastbares Ereigniß feststand, d. h. da es trotz des Anstoßes, den der Täufer an dem auffallenden Verlangen Jesu nahm, dennoch zur Taufe kommen muß, so muß Jesus den Anstoß beseitigen und gibt er nun die göttliche Verordnung als den Grund an, weshalb er dießmal seiner messianischen Hoheit sich begeben müsse.

Das Befremden, welches der Täufer ausspricht, gehört aber vielmehr ursprünglich der Gemeinde an. Als ihre Anschauung von dem Herrn eine Form angenommen hatte, mit welcher die Nachricht, daß sich Jesus der Taufe unterzogen habe, in Collision kommen mußte, d. h. als ihr Jesus der Gottgezeugte geworden war, wurde es für sie ein Anstoß, daß er in gleicher Weise wie alle Andern zur Taufe gegangen seyn sollte, und mußte sie sich bemühen, einen Grund aufzufinden, der ihn bewog, sich einer Ceremonie zu unterziehen, die als die Taufe der Buße für ihn unmöglich dasselbe seyn konnte, was sie für alle Uebrigen — die reuigen Sünder war. Der einzige Grund aber, den die Gemeinde des zweiten Jahrhunderts auffinden konnte und den auch alle Arbeiten der folgenden Jahrhunderte durch keinen bessern zu ersetzen vermochten, war der, daß es sich für ihn ziemte, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, der unbestimmte Gedanke der Nothwendigkeit, d. h. ein Grund, der die Taufe für ihn zu einer leeren Förmlichkeit machte und zu einem Act, der für ihn selbst keinen Sinn und zu seiner Persönlichkeit durchaus keine innere und lebendige Beziehung hatte.

Als der Componist des Matthäusevangeliums sein Werk verfertigte, hatte man in der Gemeinde diesen Anstoß an der Taufe Jesu schon längst gefühlt und es versucht, ihr alle Be-

deutung für Jesum selbst zu nehmen. So steht es für Justinus bereits fest, daß Jesus nicht aus eignem Bedürfniß*) zur Taufe gegangen sey, — nur ist für diesen Apologeten auch bereits die weitere und allerdings richtige Consequenz gegeben**), daß also auch das Taufwunder nicht um des Herrn willen geschehen sey: für ihn sey nicht nur die Taufe selbst kein Bedürfniß gewesen, er habe es nicht nur nicht nöthig gehabt, daß er getauft wurde, sondern auch nicht bedurft, daß der Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herabkam, auch nicht bedurft, daß die Himmelsstimme ihn als den Sohn Gottes offenbarte, — diese Taufwunder seyen vielmehr nur der Menschen wegen geschehen, damit sie in dieser Person, in Jesus, der, von häßlicher Gestalt, als er zum Jordan kam, wegen seiner bisherigen Beschäftigung für einen Zimmermann gehalten wurde, den Sohn Gottes erkännten.

In einer der Schriften, die ihm als Denkwürdigkeiten der Apostel galten, fand also Justinus bereits eine Darstellung vor, in welcher die Taufe sammt ihren Wundern ihre Beziehung zu Jesus verloren hatte — Matthäus benutzte eine ähnliche Darstellung und verband sie mechanisch mit der ursprünglichen Anschauung, die uns noch in der Schrift des Marcus enthalten ist, — der Vierte endlich vollendete die Ablösung der Taufe von der Person Jesu und ihre Umwandlung zu einem äußerlichen Mechanismus, indem er sie zur Gelegenheit machte, bei welcher die längst verabredete Wundererscheinung dem Täufer den Messias zeigen sollte.

Aber war sie denn ursprünglich mehr als eine Formalität — hat sie im Bericht des Marcus für den Herrn als das,

---

*) Dial. c. Tryph. p. 315. ὡς ἐνδεᾶ.

**) Ebend. p. 316.

was sie war, als die Taufe der Buße und völligen Umkehr, wirklich Bedeutung? Im Gegentheil! Auch hier, wenngleich das Wunder, das sie begleitet, nur für Jesum geschieht, ist sie doch auch nur eine Gelegenheit, die die Offenbarung seines messianischen Berufs zur Folge hat. Die ursprüngliche Darstellung ist aus dem Widerspruch zusammengesetzt, daß Jesus wie jeder Andere zur Taufe geht und daß sie für ihn etwas Anderes wird, als sie für alle Uebrigen ist — aber auf eine für ihn selbst unvorhergesehene Weise. Ueber diesen Widerspruch half sich die ursprüngliche Anschauung in der Weise hinweg, daß sie in dem Augenblick, wenn Jesus zur Taufe geht, die Bedeutung derselben als eines Bußacts zurücktreten ließ und das, was unerwartet und unvorhergesehen eintrat, zugleich als nothwendig voraussetzte und Jesum vom Gefühl dieser Nothwendigkeit angezogen, d. h. unter der geheimen Führung des Geistes, zur Taufe gehen ließ.

Kurz, die Taufe ist nur der Anlaß, daß Jesu das zu Theil wurde, was für die Propheten des A. T. ihre Berufung und die Ausstattung zu ihrem Werke war. Außer dem Bericht des Marcus, in welchem sich die ursprüngliche Anschauung erhalten hat, die der spätern Reflexionsarbeit des Matthäus und des Vierten zu Grunde liegt, giebt es kein einziges Zeugniß für das „Factum" dieser Taufe — auch nicht ein einziges; — jener Bericht bezeugt aber Nichts weniger, als die Thatsache, daß Jesus vom Johannes die Taufe der Buße empfangen habe, — die Thatsache, die er bezeugt, ist vielmehr eine ganz andere. Er bezeugt nicht ein Bedürfniß, welches Jesum zur Taufe führte, sondern ein Bedürfniß, welches die Gemeinde empfand — er beweist nicht, daß die Taufe für Jesum der zufällige Anlaß zu seiner Berufung ward, sondern daß die Geschichtsanschauung der Gemeinde in der Taufe den passendsten

Anlaß fand, der ihn aus der Verborgenheit hervorrief und zu seinem Werke führte.

Als die Gemeinde im Glauben an den Opfertod und die Auferstehung des Erlösers ihren dogmatischen Halt befestigt und die religiöse Theorie die Kraft und Muße dazu erhalten hatte, die Entwickelung des Heilswerks historisch zu gestalten, verlangte es die Abrundung der geschichtlichen Anschauung, daß man auch den Anfang des Heils erwies, d. h. den Zeitpunkt fixirte, wo der Herr den Täufer ablöste und an seine Aufgabe ging. Aber wo lag dieser Anfangspunkt? Wann ist der Herr zur Gewißheit seiner Bestimmung gelangt? Niemand wußte es. Vielmehr wußte es Jedermann — wenigstens mußte es jeder Kenner der heiligen Geschichte wissen. Nach dem Gesetz, welches sich im A. T. hinreichend bewährt hatte, konnte jener Anfangspunkt nur der Augenblick seyn, wo Jesus, wie die Propheten, von der göttlichen Stimme gerufen wurde und der Geist Gottes auf ihn herabkam. Natürlich konnte diese Stimme keine andere seyn, als jene, die ihn schon in den Weissagungen des A. T. (Ps. 2, 7. Jes. 42, 1) als den Sohn Gottes und als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens proclamirt hatte.

Aber der bestimmte Zeitpunkt! Welche Frage! Er soll den Vorläufer ablösen — um ihn abzulösen, muß er ihn auf seinem Platze finden — beide müssen also im entscheidenden Augenblick auf dem Schauplatze zusammentreffen — welcher Anlaß konnte ihn aber zum Täufer führen? Mußte es nicht dessen Taufe seyn? Ja wohl! Er mußte sich der Taufe des Johannes unterziehen und in diesem Augenblicke zugleich über die ganze bisherige Vergangenheit erhoben, mit der ungetheilten Kraft des Himmels ausgestattet und an den Anfang seines Werks gestellt werden.

Doch lebt selbst in dieser Maschinerie ein gehaltvoller Ge-

danke sein verborgenes Leben — es ist der Gedanke, daß das Evangelium durch die Johannestaufe vermittelt worden.

3.

Die Versuchung Jesu.

Auch nach der Taufe bleibt Jesus zunächst noch in der Gewalt einer Nothwendigkeit, die er noch nicht beherrscht und die noch wie eine fremde Macht über ihn kommt. War die Taufe auf eine unerwartete Weise für ihn bedeutungsvoll geworden, war es gleichsam die Machtfülle des Geistes, der ihm zu Theil werden sollte, was ihn zur Taufe des Johannes hinzog, so wirkt zunächst der Geist als eine höhere Nothwendigkeit auf ihn und treibt ihn nach einer Richtung, die er nicht mit freiem Willen und aus eigener Berufung gewählt hatte. Noch Einmal konnte es geschehen, daß er einem Zuge folgte, den er nicht von vornherein mit verständiger Ueberlegung übersah und dirigirte — nachher handelt er, wie es sich für den Messias ziemte, mit freier Beherrschung seines Willens und Geschicks, — holt er die Kraft zu dem, was er thut, aus dem Born seines Innern.

Diesen Uebergang zur Versuchung — sie ist nämlich die Verwicklung, in welche der Geist, der so eben auf ihn herabgekommen, den Herrn nach der Taufe versetzt und sie konnte allerdings noch, da sie der gewöhnlichen Vorstellung als die Anwandlung fremder Gedanken erscheint, unter den Einfluß einer fremden Nothwendigkeit gestellt werden — diesen Uebergang

macht Marcus noch mit ursprünglicher Naivetät, wenn er berichtet, der Geist habe Jesum nach der Taufe sogleich in die Wüste hinausgetrieben — C. 1, 12 — Lukas pragmatisirt schon schwerfälliger, wenn er C. 4, 1. 2 erst bemerkt, daß Jesus voll vom heiligen Geist vom Jordan zurückkehrte — (er muß nämlich, da die eingezwängte Genealogie die Taufe von der Versuchung abgerissen, an den Bericht von jener erst mühsam wieder anknüpfen) — und daß er dann im Geiste in die Wüste geführt wurde; — Matthäus endlich repräsentirt die äußerste Reflexion, wenn er C. 4, 1 die Versuchung durch den Satan geradezu als den Zweck bezeichnet, den der Geist erreichen wollte, als er Jesum in die Wüste führte.

Auf eine Darstellung der Versuchung, wie diejenige, die wir in der Schrift des Marcus lesen, führt uns auch ein Widerspruch, der den Bericht des Lukas auseinanderreißt. Während derselbe mit Matthäus darin übereinstimmt, daß er die Versuchung in drei Angriffe vertheilt, in denen der Satan seine Absichten auszuführen suchte, während derselbe in gleicher Weise den Hunger, der dem vierzigtägigen Fasten *folgte*, zur *ersten* Gelegenheit macht, die der Satan für seine Angriffe benutzte, setzt er im Eingang seines Berichts eine ganz andere Anschauung voraus, wenn er (C. 4, 2) die Versuchung vierzig Tage, *eben jene vierzig* Tage dauern laßt, die Jesus in der Einsamkeit der Wüste zubrachte. Diese Voraussetzung, welche sämmtliches Detail des folgenden Berichts ausschließt und geradezu unmöglich macht, fügt er sogar in der ungeschickten Form eines Participium in den Eingang seiner Erzählung ein — „und er wurde im Geist in die Wüste geführt, vierzig Tage lang vom Teufel versucht" — ja, er läßt die Versuchung geschehen, ehe Jesus wirklich in der Wüste ist, ehe er berichtet hat, daß Jesus in der Wüste angelangt ist — nachher erst deutet er die wirkliche An-

kunft an, setzt er die Wüste als Scene der folgenden Begebenheit voraus, wenn er bemerkt: „und er aß Nichts in jenen Tagen."

Lukas hat also zwei Anschauungen in seinem Bericht unmittelbar neben einander gestellt: die eine, nach welcher die teuflische Versuchung vierzig Tage dauerte, die andere, wonach die Erschöpfung, die dem vierzigtägigen Fasten folgte, der Anlaß für die erste Versuchung wurde; — jene Anschauung war noch unbestimmt und hatte sich noch nicht ins Einzelne detaillirt, diese hatte die Versuchung in einzelne Angriffe vertheilt — jene ist die ältere, der erste Versuch, diese die spätere Vollendung.

Jene ältere finden wir noch in der Schrift des Marcus vor, Lukas hatte sich ihr noch nicht entziehen können und das Einschiebsel, welches den Eingang seiner Erzählung verwirrt und dem Verlauf derselben geradezu widerspricht, hat er wörtlich einem Bericht entlehnt, der nur so lauten konnte, wie derjenige, den wir jetzt noch im Marcusevangelium lesen*).

Aber auch das Detail der einzelnen Versuchungen, wie es Lukas gruppirt, kann nicht mehr sein ursprüngliches Gepräge haben. Mag der Eingang der Antwort Jesu auf die zweite Versuchung: hebe dich von mir, Satan**) — d. h. ein Eingang, der diese Erwiderung als den letzten siegreichen Schluß und als die Antwort anf die dritte Versuchung charakterisirt — nach dem Zeugniß werthvoller Manuscripte ein späterer Zusatz seyn, so bleibt es doch dabei, daß diese zweite Versuchung, das Anerbieten des Satan, er werde ihm die Macht und Herrlich-

---

*) Luk. 4, 2. καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὴν ἔρημον ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ διαβόλου.

Marc. 1, 13. καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ.

**) Luk. 4, 8. ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ.

keit aller Reiche dieser Welt geben, wenn er ihn anbeten wolle, ihre angemessene Stelle nur am Schluß besitzt, nur an ihrem Platz steht, wenn sie die dritte, die letzte Versuchung bildet. Mag auch jener Eingang zur zweiten zurückweisenden Antwort Jesu ein späteres Einschiebsel seyn, so bleibt es doch dabei, daß der Antwort Jesu auf den letzten Angriff des Satan die Wendung fehlt, die der ganzen Angelegenheit ihren Abschluß gibt.

In der Schrift des Matthäus ist Alles in Ordnung. Die Versuchungen folgen auf einander nach ihrer Intensivität. Die erste knüpft an den Hunger an, die zweite will das Gefühl der Uebermacht über die Naturgesetze überhaupt reizen, die dritte schmeichelt dem Selbstgefühl dessen, dem die Weltherrschaft bestimmt war. Aus keinem andern Grunde hat Lukas diese Reihefolge geändert und die dritte Versuchung zur zweiten gemacht, als nur deshalb, weil es ihm anstößig war, daß der Satan, nachdem er sogleich auf der Stelle, wo er Jesum trifft, seinen ersten Anlauf gemacht hat, Jesum erst auf die Zinne des Tempels in Jerusalem stellen und dann wieder ins Freie zurückkehren und den Herrn auf jenen Berg führen solle, auf welchem er ihn alle Reiche dieser Welt zeigte. Lukas wollte so viel wie möglich die Einheit des Ortes beibehalten, darum läßt er die Versuchung, die ursprünglich die letzte Stelle einnahm und zur Herbeiführung des Abschlusses bestimmt war, noch draußen im Freien, sogleich nach der ersten geschehen, ehe der Satan mit Jesus nach Jerusalem kommt.

Matthäus gibt ferner der Antwort Jesu auf die dritte Versuchung ihren abschließenden Eingang: hebe dich hinweg Satan!*) — in seiner Darstellung hat endlich die ganze Begebenheit auch ihren angemessenen factischen Abschluß, wenn der Satan nach der

*) Matth. 4, 10 ὕπαγε σατανᾶ. Das ὀπίσω μου fehlt ihm.

letzten Antwort Jesu diesen wirklich verläßt und nun die Engel kommen und dem Sieger dienen — ein Abschluß, der nur in der Wüste möglich war und den Lukas nicht mehr anbringen konnte, nachdem er einmal die letzte Scene in die Stadt verlegt hatte.

Die Versuchungsgeschichte, die Justinus kannte, hatte denselben Gang, welchen die des Matthäus hat. Justinus sagt ausdrücklich, der Satan habe Jesum versucht, bis er ihm zumuthete, ihn anzubeten*); er bezeichnet ferner diese Versuchung als die letzte, wenn er sagt, daß der Satan durch die Antwort Jesu besiegt und widerlegt von dannen wich**) — er citirt ferner den Eingang zu dieser letzten Antwort Jesu, der in der Schrift des Matthäus verkürzt ist, in seiner ganzen, ursprünglichen Fülle: „hebe dich hinweg von mir Satan." Wenn es höchst wahrscheinlich ist, daß Lukas das Unpassende dieses Eingangs fühlte, sobald derselbe nicht mehr die letzte Antwort Jesu einleitet, und durch dieses Gefühl bewogen ihn ausließ, so haben wir hier dieselbe Erscheinung vor uns, die sich noch öfter vorfindet, daß unsere jetzigen Evangelien durch Zusätze aus den Quellenschriften, die sie nur allmählig verdrängten, von Spätern bereichert wurden***).

---

*) Dial. c. Tryph. p. 331. *μέχρι τοῦ εἰπεῖν αὐτῷ· προςκύνησόν μοι, καὶ ἀποκρίνασθαι αὐτῷ τὸν χριστόν· ὕπαγε ὀπίσω μου. κ. τ. λ.*

**) Ebend. p. 354. 355.

***) Zu diesen Zusätzen, die zuweilen, wenn sie zu sehr an einen überstiegenen Standpunkt erinnerten, wieder verdrängt wurden, gehört z. B. der Schluß des himmlischen Zurufs bei der Taufe Jesu: heute habe ich dich gezeugt. In seinen apostolischen Denkwürdigkeiten las Justinus noch: *υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* Dial. c. Tryph. p. 316.

Das Ergebniß, welches aus diesem gegenseitigen Verhältniß der Berichte folgt, löst die Frage nach ihrem geschichtlichen Charakter, indem es dieselbe beseitigt und zu der richtigen Stellung der Untersuchung führt. Wenn nämlich die Abhängigkeit des Lukas von einer Darstellung, die wörtlich wie die des Marcus die teuflische Versuchung in der Unbestimmtheit ihrer vierzigtägigen Ausdehnung stehen läßt, den Beweis liefert, daß Marcus uns in seinem Bericht den ersten Versuch der Gestaltung erhalten hat, der später zu der Vollendung führte, die Justinus in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten vorfand, die Matthäus seiner Quelle vollständig entlehnte, Lukas mit seinen Besserungsversuchen noch zu übertreffen gedachte, so kann es uns nicht einmal mehr in den Sinn kommen, die Frage zu stellen, wie die Wunder des dreimaligen teuflischen Angriffs als ein wirkliches Erlebniß Jesu zu erklären seyen. Sie sind überhaupt kein Erlebniß Jesu mehr, sondern —

Sondern? Also etwa der Gemeinde? Aber zeigt sich denn in der Darstellung des Matthäus, die wir als die klarste und vollendetste ins Auge fassen müssen, auch nur Ein Zug, in dem sich die allgemeinen weltgeschichtlichen Verhältnisse der Gemeinde wiederspiegelten? Ist es überhaupt möglich, daß in einer Erzählung, deren Interesse ein rein persönliches ist und deren individueller Charakter gerade dadurch bestimmt wird, daß die Entschließung dieser Person, die ihre eigenste Selbstäußerung ist, das einzige Interesse bildet — daß in einer solchen Erzählung die allgemeinen Interessen und Erfahrungen der Gemeinde geschildert seyen?

Ehe dieser Einwurf ein gegründeter genannt werden kann, müßte aber zuvor der Umstand umgestoßen seyn, daß es nur die Sitte der künstlerischen Anschauung ist, das Leben eines Heroen so anzuordnen, daß alle möglichen Versuchungen in dem Einen

Augenblick vor dem öffentlichen Auftreten sich zusammendrängen und den Entscheidungskampf bilden, dem das fernere Leben in der Einen gewählten Richtung folgt, — müßte man zuvor den Ernst des wirklichen Lebens getödtet haben, in welchem die wahren und bedeutenden, so wie die einzig gefährlichen Versuchungen nur dem Mann entgegentreten, der den Kampf mit den feindlichen Mächten schon begonnen hat, mit ihnen in unmittelbare Berührung getreten ist und sie entweder in ihrem verführerischen Schein und die Vortheile kennen lernt, die sie ihren Dienern zu Gebote stellen, oder sich versucht fühlt, sie in einer Weise zu überwinden, die seine innere Freiheit als erstes Opfer verlangt, — erst müßte ferner bewiesen seyn, daß die Gediegenheit des männlichen Kampfs ein Unding, die Ausbreitung und Verwicklung dieses Kampfs ein Fabelspiel und nur das Einmalige Aufblitzen der versuchenden Gedanken, so daß sie sich Schlag auf Schlag auf einander folgen und in demselben blitzähnlichen Augenblick, der sie fertig und vollendet gebiert, auch sogleich zurückgewiesen und gründlich überwunden werden können, den Verlauf des wirklichen Lebens bildet.

Nur der Mann kämpft und nur der Mann erst, der in seinen Kämpfen die Welt und sich selbst kennen lernt, kann in wirklich gehaltvolle Versuchungen gerathen.

Der Mann aber, der im Bericht des Matthäus versucht wird, ist die Gemeinde.

Die ursprüngliche Anschauung, deren Dürftigkeit im Bericht des Marcus sich erhalten hat, hatte allerdings kein weiteres Interesse, als den Herrn, nachdem er im Taufwunder die Fülle des Geistes empfangen hatte, in der Wüste der Versuchung sich sammeln zu lassen und im Kampf mit dem Satan zu der persönlichen Fertigkeit und Sicherheit zu führen, die ihm für sein messianisches Werk nöthig war. Als aber später dieser Kampf

gestaltet wurde, als wirkliche Collisionen gebildet werden mußten, woher anders konnte die Gemeinde den Stoff derselben entnehmen, als aus ihren Erfahrungen, ihren Kämpfen, ihren Wünschen und Versuchungen? Wer konnte der Sieger, der die teuflischen Versuchungen niederschlug, anders seyn, als ihr Geist der Weisheit und Besonnenheit, der die fieberhafte Ungeduld ihrer eignen Begierden und Gelüste besänftigte und der Natur der Verhältnisse, d. h. dem göttlichen Willen unterwarf?

Aber wiederum! Hat denn die Gemeinde jemals das Gelüste gefühlt, Steine in Brot zu verwandeln, sich von der Zinne des Tempels zu stürzen, um ihre Allmacht zu beweisen, — sind ihr jemals von einem hohen Berge aus alle Reiche dieser Welt in dem Zauberglanz erschienen, der ihre Lust zur Weltherrschaft reizte?

Welche Frage! Als ob die Wunderberichte der Evangelien nicht jetzt noch darüber Zeugniß ablegten, mit welcher fürchterlichen Unruhe die Gemeinde gegen die Natur sich empörte und sie zwingen wollte, nicht mehr Natur, sondern nur ein Spiel des Geistes und Nahrung für ihren Geisteshunger zu seyn! Als ob ihr Kampf mit den sittlichen Verhältni'ssen des Völkerlebens, der Familie und mit dem positiven Recht nicht aus dem Gefühl ihrer Ueberlegenheit über alle bisher gültigen Verhältnisse und aus der Uberzeugung hervorgegangen wäre, daß es für sie keine unüberwindliche Collision geben könne!

Und die Weltherrschaft soll sie nicht für ihren Beruf gehalten — den Zauberglanz der Reiche dieser Welt soll sie nicht mit eignen Augen gesehen haben? Sie wollte vielmehr herrschen und der Chiliasmus versprach ihr sogar eine Herrschaft, die mit allem Glanz dieser Welt ausgeschmückt und von allen Freuden dieser Welt begleitet seyn sollte.

Genuß! Genuß — ihn wollte auch die Gemeinde haben.

Sich wollte sie genießen in der Natur, — sich selbst, indem sie sich in den Abgrund der Collisionen stürzte, in dem die schwachen Geister zerschellen, von dem sie aber zeigen wollte, daß er für sie kein Abgrund sey — sich selbst, indem sie aus den Herrlichkeiten dieser Welt das Prunkgebäude für ihr tausendjähriges Gastmahl aufrichtete.

Das Gemüth, in welches der Reichthum der alten Welt sich zusammengezogen hatte — das sollte ruhig, kühl und phlegmatisch dem Bestehenden gegenübergestanden und gar keinen Reiz zum gewaltsamen Eingriff in die hergebrachte Ordnung empfunden haben?

Jede Zeile des N. T. beweist vielmehr das Gegentheil!

Ueberall gewaltsames Losstürmen auf die Natur, die durchaus nicht mehr Natur seyn soll. Ueberall das Verlangen, daß der Stein aufhören solle, Stein zu seyn — überall der Hunger, der im Stein Nahrung für den Geist sucht, der Durst, der vom Wasser den Wein des Lebens verlangt! Alle Weltverhältnisse sind durch den Glauben umgekehrt, — Nichts vom Bestehenden hat noch Geltung — die Wirklichkeit hat ihr Recht verloren — die Geschichte ist aufgehoben — alle die mühsamen Vermittlungen, die der geschichtliche Geist sonst nöthig hatte, um zu seinem Ziele zu gelangen und die Abgründe, die sich auf seinem Wege aufthaten, verständig zu durchmessen, sind nichtig und unnöthig geworden, seitdem der Glaube Berge versetzt, alle Höhen stürzt und keinen Abgrund als solchen anerkennt.

Die Alten waren schwach! Entweder hatten sie die Gesetze der Natur zu erforschen gesucht oder sich vom Zauber der Naturmacht ängstigen und niederdrücken lassen. Schwach und zaghaft waren sie! Entweder hatten sie im Volks- und Familiengeist die Ruhe und Heimath ihres eignen Geistes gefunden

oder von den Satzungen des Staats und der Familie sich niederdrücken und einengen lassen. Aber jetzt war der Mensch zu sich selbst gekommen und seiner Eigenmacht bewußt geworden — wie man von jener Bildsäule sagte, wenn sie sich von ihrem Sitz erheben wollte, so würde sie das Tempeldach über ihr emporheben und zersprengen, so hatte sich jetzt der Mensch wirklich erhoben und aufgerichtet, im plötzlichen Aufstand alle Schranken und Gesetze zertrümmert und alles Positive, was Himmel und Erde enthielt, niedergeworfen — zunächst zu den Füßen des Einen hingeworfen, der Alles für Alle war und in dem Alle ihr wahres Leben führten. Für den Einen, der Alles ist, gilt Nichts Bestimmtes mehr, existirt keine Natur, hat die Familie ihre Berechtigung verloren, ist die Welt entweder werthlos oder am Ende die Beute, die er beim tausendjährigen Gastmahl mit den Seinigen theilt.

Alle Kämpfe und Collisionen, die die Versuchungsgeschichte darstellt, sind also Kämpfe und Collisionen, die die Gemeinde beschäftigten und für sie sehr ernst, im höchsten Grade angreifend waren. Aber im biblischen Bericht sind sie doch als Versuchungen dargestellt, die der Herr durch die Erinnerung an das Wort Gottes oder an das ausschließliche Vorrecht der göttlichen Allmacht niederschlägt?

Allerdings! Das Gewissen ist nicht zu unterdrücken und es behält bei aller Verrückung des Bewußtseyns doch die Erinnerung daran, daß die Natur eigentlich Natur ist, der Abgrund der Collisionen nicht leichtsinnig aufgesucht werden darf und die Herrlichkeit der Welt ohne den Gedanken eines Zwecks, dem sie dient, keinen Werth hat. Die Besonnenheit mußte einmal im Taumel alles Bestehenden, in dem das Alterthum zusammenstürzte, erwachen und der Augenblick kommen, wo die Gemeinde vor dem Abgrund, in den sie ihre fieberhafte Unruhe

zu stürzen drohte, erschrak, sich besann und gelobte — aber was gelobte?

Etwa die Natur, die geschichtlichen Verhältnisse und die Macht der Welt als das, was sie sind — als Gegenstand der Arbeit und allmähligen Umwandlung anzuerkennen?

Zum Theil allerdings — aber auch zugleich mit dem religiösen Trost im Hintergrunde, daß die göttliche Allmacht in ihrer Weise schon den Kampf mit dieser Welt beendigen werde. Trotz des Siegs, den die Versuchungsgeschichte schildert, blieb es dabei, daß der Gläubige in seinem Herrn den Allmächtigen verehrt, der gegen die Gesetze der Natur Brot schafft, die sittlichen Rücksichten seinem Werk unbedingt unterordnet und allen Privilegirten des Alterthums den Lebensgenuß vergällt, damit die Seinigen sich zum ewigen Gastmahl setzen können. Die religiöse Lösung der Bedenken, deren Regung die letzte Gestaltung der Versuchungsgeschichte hervorgetrieben hat, kommt im Grunde nur auf die Wendung hinaus, daß der Eigenmacht entzogen wird, was das Vorrecht der göttlichen Allmacht ist, und daß dasjenige, was Gottes Belieben anheim zu stellen ist, Unrecht und Frevel wird, wenn es als Forderung des Satan auftritt.

Nachdem der Ursprung des Berichts gedeutet ist, bedarf es kaum noch der Bemerkung, daß die alttestamentlichen Vorbilder, die Versuchungen, denen die Frommen des A. T. ausgesetzt waren, der Durchzug durch die Wüste, während dessen das Volk auch mit Versuchungen zu kämpfen hatte, das vierzigtägige Fasten Mose's, die Aufwartung des Engels, der dem Elias Speise brachte, nur als Material diente, einer Anschauung, die sich aus den innern Erlebnissen der Gemeinde gebildet hatte, die bestimmtere Form zu geben.

Viertes Buch.

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu.

1.

Das erste Auftreten Jesu in Galiläa.

Die Frage nach dem gegenseitigen Verhältniß der synoptischen Evangelien tritt jetzt in ein neues Stadium. Die Data zu ihrer Beantwortung werden reicher und bestimmter und mit ihrer Hilfe wird auch die Lösung sicherer werden.

Wenn sich einzelne Nachlässigkeiten in den Darstellungen des Lukas und Matthäus nur aus der nachlässigen Benutzung eines Berichts erklären ließen, der wörtlich mit den parallelen Stellen des jetzigen Marcusevangeliums übereinstimmte, so begnügten wir uns bisher mit diesem Ergebniß und gingen wir noch nicht so weit, den Schluß zu ziehen, daß jene beiden Synoptiker eben dasselbe Marcusevangelium, welches wir jetzt noch besitzen, benutzt haben.

Auch in der Folge werden sich Lukas und Matthäus sehr oft noch ähnliche Nachlässigkeiten zu Schulden kommen lassen und wird die correcte Gliederung der Berichte des Marcus sich als das ursprüngliche Ebenmaaß ausweisen, welches jene beiden nicht mehr zu würdigen wußten — die Berichte des Lukas und Matthäus werden nicht selten von schreienden Widersprüchen zerrissen werden, indem diese beiden Synoptiker mit den neuen

Interessen, die sie verfolgen, Voraussetzungen, die ihnen gegeben sind, nicht in Einklang bringen können — Beide werden ihre neuen Anschauungen durch Anklänge, die nur in den Berichten des Marcus harmonisch verarbeitet sind, unterbrechen und die Bruchstücke einer Composition, von der sie abhängig sind, durch die Verbindung mit ihren neuen Arbeiten in ein fremdes Element versetzen — aber auch alle diese Nachlässigkeiten, Widersprüche und Ungereimtheiten, welche die Erzeugnisse des Lukas und Matthäus zu taumelnden und haltlosen Gestalten machen und mit zwingender Nothwendigkeit auf die vollkommene Gruppirung und die harmonische Uebereinstimmung der Berichte des Marcus zurückweisen — Alles das soll uns immer noch nicht das Recht zur Behauptung geben, daß jene Beiden das jetzige Marcusevangelium vor Augen hatten — wir werden uns vielmehr immer noch mit dem Ergebniß begnügen, daß sie Berichte benutzt haben, die mit denen des gegenwärtigen Marcusevangeliums wörtlich übereinstimmten.

Eine ganz andere Gestalt gewinnt aber die Angelegenheit, wenn der Verlauf der Untersuchung uns über die Gränzen der einzelnen Berichte hinausführt und uns nöthigt, die Verbindung und den Zusammenhang derselben ins Auge zu fassen.

Wenn sich dann zeigt, daß nur in der Schrift des Marcus die Aufeinanderfolge der einzelnen Begebenheiten angemessen motivirt ist, die Berichte sowohl innerlich mit einander zusammenhängen als auch schriftstellerisch correct zusammengefügt sind — daß die einzelnen Gruppen der Berichte für sich allein richtig abgeschlossene Gestalten bilden und ihr inneres Ebenmaaß sich durch seine eigene Natur und Gewalt zum Ebenmaaß erweitert, welches wieder die einzelnen Gruppen fast zu einer Art von Kunstwerk zusammenschließt — wenn nur in der Schrift des Marcus wirkliche Herrschaft über den Stoff sich zeigt, die Ge-

sammtanlage richtig durchgeführt wird, das Frühere mit der fortschreitenden Verwicklung und Lösung der Katastrophe in der That zusammenhängt und die späteren Verwicklungen sich als die nothwendigen Steigerungen der früheren geltend machen, — wenn nur hier also der Kampf der Partheien, die Collision der neuen Freiheit mit der alten Satzung naturgemäß fortschreitet, sich steigert und die Ueberlegenheit der neuen Macht durch immer bedeutsamere Offenbarungen sich zum letzten Triumph vollendet — und wenn dann in den Schriften des Lukas und Matthäus nur entstellte Anklänge an diese Harmonie sich finden — Anklänge, die sich den Beiden nur aufgedrungen haben und die in ihren Schriften durch die Zusammenfügung mit neuen Wendungen zu Dissonanzen werden — dann steht es fest, daß die Geschichtsdarstellung des Lukas und Matthäus ein Werk voraussetzt, dessen einzelne Berichte nicht nur mit den Parallelen des Marcusevangeliums wörtlich übereinstimmten, sondern welches auch genau dieselbe Anordnung, denselben Plan, denselben Pragmatismus hatte — kurz, das jetzige Marcusevangelium war, wenn wir zunächst von einigen Bestandtheilen desselben absehen, die sich als spätere Interpolationen verrathen.

Auch eine andere Frage wird jetzt ihre Lösung erhalten.

Wenn Lukas und Matthäus in einzelnen Berichten übereinstimmen, so können sie dieselben Quellen benutzt haben. Auch die Uebereinstimmung des Pragmatismus, mit dem sie einzelne Begebenheiten zu einer Gruppe verbinden, ganze Gruppen endlich aneinanderschließen, kann aus der Benutzung derselben Quelle abgeleitet werden — sogar auch dann noch, wenn der Eine von Beiden die Schrift des Andern kannte. Wenn sich aber in Beider Schriften an derselben Stelle dieselbe Nachlässigkeit, dasselbe Versehen, dieselbe Dissonanz findet — wenn sie öfter dasselbe Ungeschick sich zu Schulden kommen lassen —

wie dann? Natürlich muß dann Einer von ihnen die Schrift des Andern benutzt haben. Aber wer war der Spätere? Der Vergleich ihrer Schriften wird die Antwort geben. Derjenige war der Spätere, dessen Versehen in der Anordnung, dessen Fehler im Pragmatismus nur als Fortbildung des früheren Versehens, als Steigerung des früheren Fehlers erklärlich sind. Auch auf dem Gebiet der Versehen, der Fehler und Dissonanzen giebt es Ursprünglichkeit und Abhängigkeit.

Noch Eine Angelegenheit wird jetzt ihre Entscheidung finden: — der ursprüngliche Kern des Lukasevangeliums wird sich jetzt von dem spätern Zusatz absondern, — es wird sich wenigstens zeigen, welches der Anfang jener Schrift war, die der Componist des gegenwärtigen Lukasevangeliums seiner Compilation zu Grunde legte und Marcion in ihrer Ursprünglichkeit benutzt hat.

Ehe wir zu diesem wichtigen Entscheidungspunkte übergehen, haben wir darauf zu achten, wie Matthäus (C. 4, 12) die Nachricht von der Gefangensetzung des Täufers als das Motiv bezeichnet, welches Jesum bewog, sich nach Galiläa zurück zu begeben und öffentlich aufzutreten, — d. h. augenblicklich, nachdem den Täufer sein unglückliches Schicksal getroffen hatte, gerade im Gebiet und unter den Augen desselben Fürsten aufzutreten, der so eben den Vorläufer außer Thätigkeit gesetzt hatte. Matthäus hat es nämlich dahin gebracht, daß Jesus so handelt, als wolle er voreilig und muthwillig die Gefahr herausfordern, indem er den Bericht des Marcus (C. 1, 14),

„nachdem aber Johannes überantwortet war, kam Jesus nach Galiläa", nicht bloß abschrieb, sondern auch mit einer Bestimmtheit, die ihm höchst natürlich erschien und von deren Inconvenienz er Nichts ahndete, bereicherte. Beides, was für die unbefangene Anschauung des Marcus überhaupt nur zusammenfiel, — daß der Täufer so eben ins Gefängniß gesetzt war und Jesus nach Galiläa geht und dort auftritt, — verbindet Matthäus durch die Reflexion, daß die Nachricht von dem unglücklichen Ende seines Vorläufers für Jesum das Motiv gewesen sey, in Galiläa aufzutreten.

Wenn aber die Anschauung des Marcus unbefangen scheint, ist sie es wirklich? Ist sie nicht auch aus einer sehr bestimmten und sogar bei weitem absichtlicheren Reflexion hervorgegangen, als diejenige war, die das Versehen des Matthäus erzeugte? Das Reflexionswerk des Vierten, wonach der Täufer noch längere Zeit neben Jesu wirkte, ist zwar für uns gefallen und der Verdacht, daß die ideale Anschauung, wonach der Morgenstern untergehen mußte, als die Sonne des Heils aufgehen sollte, die Gefangensetzung des Täufers zurück, nämlich vor das Auftreten Jesu geschoben haben könne, hat dadurch seinen einzigen Anlaß verloren, — aber ist nun nicht der entgegengesetzte Fall möglich? Kann nicht die Voraussetzung, daß das Heilswerk durch die Wassertaufe des Johannes vorbereitet sey und beides innerlich zusammenhänge, auch den äußeren Zusammenhang geschaffen haben, daß Jesus unmittelbar nach der Gefangensetzung des Täufers aufgetreten sey? Doch was fragen wir! Auch das Werk der synoptischen Anschauung, die Taufe Jesu und seine Versuchung, existirt für uns nicht mehr — wenn die Wassertaufe des Johannes in der Taufe Jesu ihren letzten Zweck erfüllte und ihre Spitze erreichte, so existirt auch diese ihre geschichtliche Vollendung für uns nicht

mehr — die Harmonie, die die evangelische Anschauung im persönlichen Zusammentreffen Jesu und des Täufers zu schaffen glaubte, hat sich für uns in die bei weitem gründlichere Harmonie aufgelöst, welche die wirkliche Geschichte bewirkte, als sie den Täufer mit seiner Predigt und seinem Symbol auftreten ließ, ohne daß er wußte, welches die Krisis seyn würde, die er mit seinem Werk einleitete — wenn daher Alles Einzelne, was der evangelischen Anschauung bezeugte, daß der innere Zusammenhang zwischen dem Vorläufer und dem Heil der Gemeinde sich auch in der unmittelbaren chronologischen Aufeinanderfolge des Täufers und Jesu ausgedrückt habe, für uns gefallen ist, so können wir auf den Bestand des Ganzen nicht mehr rechnen — das Ganze ist vielmehr ideales Werk — erst die spätere Anschauung hat den Vorläufer und den Messias so nahe an einander gerückt, daß dieser sogleich nach der Gefangensetzung des Ersteren auftreten mußte. Ein Zwischenraum zwischen Beiden schien dieser Anschauung unerträglich, also auch unmöglich.

Nun diejenige Verwirrung im Bericht des Matthäus, die uns zum Evangelium des Lukas führt!

Zweimal läßt er Jesum nach Galiläa kommen und zwar das erstemal so, daß er nach der Versuchung dorthin zurückkehrte*), das zweitemal vermittelst seiner Uebersiedelung von Nazareth nach Kapernaum**) — nach der Voraussetzung, die

*) C. 4, 12 ἀνεχώρησεν εἰς τὴν γαλιλαίαν.

**) C. 4, 13 και καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲτ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καπερναοὺμ.

der ersten Wendung zu Grunde liegt, ist Jesus bereits in Galiläa zu Hause und begiebt er sich nach der Versuchung in seine Heimath zurück, was damit übereinstimmt, daß er C. 3, 13 aus Galiläa nach dem Jordan sich begeben hatte, als er zum Johannes zur Taufe ging — nach der zweiten Voraussetzung, muß er sich von Nazareth nach Kapernaum begeben, damit die Weissagung des Propheten von dem Heil, welches Galiläa und dem Ufer des Seees Genezareth widerfahren sollte, erfüllt würde. Matthäus hebt es nicht umsonst hervor, daß Kapernaum am Ufer des Seees und innerhalb der Marken von Sebulon und Naphthali lag*) — er will damit in Voraus darauf hinweisen, daß nur durch die Uebersiedelung nach dieser Stadt die Weissagung des Propheten zur Erfüllung gelangen konnte.

Aber dann mußte auch Nazareth außerhalb Galiläa's, Kapernaum in den Marken von Sebulon und Naphthali liegen, d. h. der Evangelist hat der Erinnerung an die A.-T.-liche Weissagung nicht die Stelle angewiesen, die sie ursprünglich verlangte und die Verwirrung namentlich dadurch zum äußersten Grad getrieben, daß er den Uebergang zu dieser Reflexion auf die Uebereinstimmung der Weissagung und der Erfüllung vermittelst der Notiz bildete, daß Jesus Nazareth verließ und sich nach Kapernaum übersiedelte. Nur die Einzwängung dieser Notiz hat das ungehörige Ergebniß zur Folge, daß Nazareth nicht in Galiläa und Kapernaum zu gleicher Zeit in den Marken von Sebulon und Naphthali lag.

Matthäus hätte diese Verwirrung unmöglich in seine Darstellung bringen können, wenn er frei nach eignem Plan und

*) V. 13 εἰς Καπερναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν, ἐν ὁρίοις ζαβουλὼν καὶ νεφθαλείμ.

aus eigner Seele geschrieben hätte — auch dann nicht, wenn er im Stande gewesen wäre, seine Quellen zu beherrschen. Er war aber nur Compilator und zwar ein sehr ungeschickter. Dießmal hat er die Confusion dadurch verursacht, daß er die Notizen verschiedener Schriftsteller über das Auftreten Jesu in Galiläa roh nebeneinanderstellte und ineinanderwirrte, ohne den Widerspruch zu merken, der aus dieser mechanischen Combination verschiedener Voraussetzungen entspringen mußte. Marcus sagte es ihm, daß Jesus nach der Versuchung nach Galiläa zurückkehrte, wie er es ihm auch vorher gesagt hatte, daß er aus Galiläa nach dem Jordan zum Täufer ging — eine andere Schrift, die wir nicht mehr besitzen, sagte es ihm, daß in dem Umstande, daß Jesus am See Genezareth, in der Seestadt Kapernaum, somit in Gäliläa auftrat, die Weissagung des Propheten ihre Erfüllung fand — eine dritte Schrift brachte ihn darauf, an diesem unpassenden Orte die Notiz von der Uebersiedelung Jesu von Nazareth nach Kapernaum einzuflechten.

Diese dritte Schrift besitzen wir noch jetzt in dem Evangelium des Lukas. Nur hier ist dieß Versehen zu Hause — nur hier ist diese Uebersiedelung ein bedeutsamer Act, der das erste Auftreten Jesu bezeichnet — nur diese Darstellung des Lukas konnte auf den spätern Compilator den Eindruck machen, daß er wenigstens jene Notiz, diese störende Notiz sogleich in seine Darstellung vom ersten Auftreten Jesu einfügte.

Auch Lukas läßt Jesum zweimal zum erstenmale in Galiläa ankommen und auftreten, treibt aber diese Verdoppelung so weit, daß er den Ruf Jesu zweimal in alle Orte der Umgegend sich verbreiten läßt, — das erstemal (C. 4, 14), ehe Jesus irgend Etwas gethan, selbst ehe er sich bei seiner Rückkehr nach Galiläa an einem bestimmten Orte fixirt hatte, von dessen Umgegend gesprochen werden konnte, das zweitemal C. 4, 37, nach-

dem er den Dämonischen zu Kapernaum von seinem unsaubern Geist befreit hatte — ja, die Voraussetzung, daß Jesus vor seinem ersten Auftreten längst aufgetreten ist und vor seiner ersten Wunderthat eine Menge Wunderwerke vollbracht habe, ist sogar in die Erzählung von seinem Auftreten in Nazareth verarbeitet, da nicht nur der Geschichtsschreiber die Bemerkung einflicht, Jesus habe dießmal wie auch sonst gewöhnlich die Sabbaths-Versammlung der Synagoge zu seinem Lehrvortrage benutzt*), sondern auch Jesus selbst den Bürgern von Nazareth den Einwurf in den Mund legt, warum er denn nicht auch in seiner Heimath die Werke vollbringe, die er in Kapernaum verrichtet habe (V. 23.). Und doch soll Jesus, als er dießmal in Nazareth auftrat, das erstemal aufgetreten seyn, und soll erst die Erfahrung, die er hier in seiner Heimath machte, ihn bewogen haben, sich nach Kapernaum zu begeben!

Wenn nun diese Anordnung der Berichte den Componisten des Matthäusevangeliums dazu bringen konnte, sein Versehen zu begehen, so ist es doch zugleich gewiß, daß sie nicht die ursprüngliche war. Sie rührt erst vom Compilator des gegenwärtigen Lukasevangeliums her: — in der Urschrift, die er seiner Compilation zu Grunde legte, eben jener Schrift, die Marcion kannte, ging der Bericht von dem Auftreten Jesu in Kapernaum voran und folgte dann erst die Begebenheit in Nazareth. Sobald die beiden Berichte diese ihre ursprüngliche Stellung wieder einnehmen, so ist es nicht mehr ungereimt, daß Jesus, als er in der Synagoge zu Nazareth auftrat, einem Gebrauch folgte, der für ihn bereits Gewohnheit geworden war — denn er hatte diese Sabbathsversammlungen schon in Kapernaum zur Belehrung des Volks benutzt (C. 4, 31) — war es ihm ferner

*) C. 4, 16. *Κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ.*

gestattet, den Bürgern von Nazareth einen Einwurf in den Mund zu legen, der sich auf die auffallenden Dinge bezog, die er zu Kapernaum vollbracht haben sollte — denn die Kunde von dem, was er hier gethan, hatte sich in alle Orte der Umgegend verbreitet. Mit dieser Notiz von der Verbreitung seines Rufs (V. 37) schloß der ursprüngliche Bericht von der Begebenheit zu Kapernaum und hatte der Verfasser der Urschrift den Uebergang zu seinem Bericht über den Vorfall zu Nazareth gebildet — der spätere Compilator brachte sie daher zweimal an, zuerst als Eingang dieses letztern Berichts, den er voranstellte, sodann als Schluß des Berichts über den Vorfall zu Kapernaum.*)

In der Urschrift bildeten beide Berichte eine bedeutungsvolle *Introduction*. Wenn Jesus in der Synagoge zu Kapernaum den teuflischen Geist überwältigt, so beweist er seine übernatürliche und übermenschliche Allgewalt, zeigt er, daß er dem Reich des Satan überlegen und, wie der teuflische Geist ausdrücklich anerkennt, gekommen ist, ihn und seine Genossen, ja, das ganze Reich, dem er angehört, zu verderben. Wenn seine übernatürliche Größe ferner selbst *die teuflischen Geister zur Anerkennung zwingt* und der Dämon eingestehen und ausrufen muß: „ich weiß, wer du bist, — der Heilige Gottes“, so ist er dadurch ebenso sicher *legitimirt*, wie im Evangelium des Marcus durch die *Himmelsstimme*, die ihm bei seiner

---

*) Luk. 4, 14 καὶ φήμη ἐξῆλθε καθ᾽ ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ.

V. 37 καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

Wir stellen sogleich die Parallele des Marcusevangeliums her: C. 1, 28 ἐξῆλθε δὲ ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς εἰς ὅλην τὴν περίχωρον Γαλιλαίας.

Taufe die Versicherung giebt, daß er der Sohn Gottes und Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Der Bruch endlich mit seiner Heimath, die Uebersiedelung in die Fremde, seine ausdrückliche Erinnerung an Elias, der der heidnischen Wittwe von Sarepta die Hilfe des Himmels brachte, während die Wittwen Israels den Leiden der Hungersnoth preisgegeben blieben, an Elisa, der nur den Heiden Naeman von seinem Aussatz reinigte und die Aussätzigen Israels der Plage ihrer Unreinheit überließ — Alles das weist zugleich auf die große geschichtliche Krisis hin, die das Auftreten Jesu zur Folge hatte — er kehrt das bisherige Verhältniß zwischen Israel und den Heiden um und bringt diesen das Heil, welches jenen entzogen und versagt wird.

Eine Bemerkung Tertullians könnte es freilich zweifelhaft machen, ob die Urschrift, die er noch vor Augen hatte — jenes sogenannte Evangelium Marcions, die Rede, die Jesus nach der Darstellung des gegenwärtigen Lukasevangeliums in der Synagoge zu Nazareth gehalten haben soll, schon vollständig, ob sie namentlich diese Androhung enthielt, daß das Heil den Juden entzogen und den Heiden geschenkt werden solle. Tertullian bemerkt nämlich, daß Jesus um Eines Spruches willen von den Bürgern Nazareths zur Stadt hinausgestoßen sey*) — ein Declamator aber, dessen Darstellung fast nur aus der Anhäufung gesuchter Antithesen besteht, dessen Styl sich in übertriebenen Antithesen zu bewegen liebt, kann in kritischen Fragen, die er so wenig wie seine kirchlichen Genossen verstand, kein Zeuge seyn. Das Gefallen an dem Contrast, daß Jesus vor seinen Landsleuten nur wenige Worte gesprochen hatte und sogleich die feind-

*) contra Marcionem. Lib. 4. cap. 8. merito unius proverbii ejectus refertur.

seligste Behandlung zu erleiden, ja das Aeußerste zu befürchten hatte — wie leicht konnte es zu jener Antithese führen, die die ganze Rede Jesu als Einen Gleichnißspruch der mörderischen Wuth der Nazarethaner gegenüberstellt — wie leicht konnte es jenen Freund von Antithesen dazu verleiten, daß er, ohne daran zu denken, daß die Worte Jesu das Todesurtheil über das jüdische Volk enthalten, die Sylben zählt und ihre geringe Anzahl zu dem gewaltsamen Verfahren der Leute von Nazareth in Gegensatz stellt? Auch die Urschrift enthielt übrigens dieselbe ausführliche Beschreibung der Wuth der Landsleute Jesu, die wir im jetzigen Lukasevangelium lesen, wie daraus erhellt, daß Tertullian aus diesem thätlichen Angriff auf die Person Jesu, daß man ihn zur Stadt hinausstieß und ihn auf die Berghöhe führte, um ihn hinabzustürzen, die gnostische Annahme von einem bloßen Scheinleibe Jesu zu widerlegen sucht — ein Schluß aber, der mit dieser Ausführlichkeit die Todesgefahr schildert, der Jesus nur durch eine Art Wunder entging — ein Schluß, der die Collision bis zum Aeußersten treibt, war eben nur möglich, wenn eine tödtliche Collision vorausging — d. h. er ist nur erklärlich, wenn Jesus mit derselben Schroffheit, deren Aeußerung in den Sprüchen des jetzigen Lukasevangeliums vorliegt, dem jüdischen Volk seine Verwerfung angekündigt hatte.

Die Urschrift enthielt also dieselben Sprüche, die wir im jetzigen Lukasevangelium lesen. Die weitläufige Ausarbeitung des Eingangs der Erzählung und ihres Schlusses — die große Anlage des Eingangs, diese breite Darstellung, wie man dem Herrn, als er zum Lehren aufstand, das Buch des Propheten Jesaias brachte, wie es sich beim Aufschlagen so traf, daß er gerade den Ort fand, wo von ihm geweissagt war, wie er erklärt, daß dieser Schriftspruch heute vor den Ohren der Nazarethaner erfüllt sey, die ausführliche Schilderung des Ein-

drucks, den seine Worte auf die Anwesenden machten — Alles das beweist, daß auch das ausführliche Todesurtheil, welches der Jesus des jetzigen Lukasevangeliums über das jüdische Volk ausspricht, der Urschrift bereits angehörte. Nach den großen Vorbereitungen, die in der ersten Hälfte des Abschnitts getroffen werden, wäre die bloße Frage der Nazarethaner: „ist das nicht Josephs Sohn?“ zu dürftig und die kurze und an sich keineswegs in so hohem Grade aufbringende Antwort Jesu: „Kein Prophet ist angenehm in seinem Vaterlande“, würde die Wuth der Nazarethaner weder erregen noch erklären können.

Wenigstens die Unterstellung von Seiten Jesu (V. 23), seine Landsleute würden nun wohl von ihm verlangen, daß er in seiner Heimath dieselben Dinge verrichte, die er in Kapernaum vollbracht habe, mußte der Urschrift bereits angehören: — wer aber diese Unterstellung niederschrieb, hat auch das Folgende niedergeschrieben, — wer die Collision vorbereitete, hat sie auch selbst folgen lassen — wer das Räthsel aufstellte, wird auch die Lösung gegeben haben.

So sicher und nothwendig dieß Ergebniß ist, so gewiß ist es, daß in dem Bericht eine Menge fremdartiger Interessen sich durchkreuzen und Elemente, die ursprünglich anderwärts ihre Heimath haben, mechanisch miteinander verbunden sind. Zuerst ist es klar, daß der Spruch von der Heimath des Propheten (V. 24), der an sich schon die Lösung einer Collision ist und das Schicksal des Propheten vollkommen erklärt, den Zusammenhang unterbricht, das Todesurtheil über das jüdische Volk (V. 25 — 27) von seiner Vorbereitung (V. 23) abreißt. Der Spruch über das Schicksal des Propheten in seiner Heimath und die Ankündigung, daß das Heil den Juden versagt, den Heiden dagegen geschenkt werden solle, sind zwei selbstständige Größen, sind beide die eigenthümliche und vollständige

Lösung einer gleich eigenthümlichen und in sich abgeschlossenen Collision — ihre Verschlingung und Combination verursacht demnach eine Ueberfülle, die nur zur Folge haben kann, daß keiner von beiden Sprüchen seine reine und eigenthümliche Wirkung hat. Der eine Spruch erklärt das Schicksal des Propheten in seiner Heimath, der andere ist eine Androhung — die Ruhe jener Erklärung und Deutung wird aber aufgehoben, wenn unmittelbar vorher (V. 23) der Donner des Gerichts grollt und den Augenblick nachher (V. 25 — 27) schmetternd niederfährt, und die Furchtbarkeit dieses Gerichts wird geschwächt, wenn es durch jene ruhige Erklärung unterbrochen wird.

Beiden Sprüchen, sowohl jener Erklärung, als dieser Drohung, fehlt aber sogar aller Anlaß. Die Nazarethaner, sagt der Evangelist V. 22, „zeugten ihm", d. h. gaben dem Herrn, als er ihnen das Schriftwort gedeutet und die Erfüllung in seiner Person gezeigt hatte, das Zeugniß ihrer Anerkennung und erstaunten über die Worte der Huld, die aus seinem Munde kamen — aber war das ein Grund, ihnen mit dem Gericht der Verwerfung zu antworten? War das die Stimmung, in der es ihnen möglich war, an seiner Person Anstoß zu nehmen und zu fragen: „ist das nicht Josephs Sohn?" Wenn sie ihm das Zeugniß ihrer Anerkennung gaben, konnte dann Jesus auf den Gedanken kommen, daß sie — in einer Absicht, die die fürchterlichste Zurückweisung verdiente — vorher dieselben Wunderthaten sehen wollten, die er in Kapernaum verrichtet habe?

Auch diese Unterstellung hat also keinen Anlaß, ist ungeschickt herbeigeführt und das Ungeschick ihrer Motivirung bleibt gleich groß, wenn sich nun auch zeigt, daß sie die sinnlosen Dissonanzen, die den ganzen Bericht auseinander reißen, zum Theil

herbeigeführt hat. Indem der Verfasser nämlich dem Herrn jene Unterstellung möglich machen wollte, fühlte er dunkel die Nothwendigkeit Einer Bedingung, die vorangehen mußte: die Leute mußten ihm zugestehen, daß er Großes vollbringen könne, mußten es anerkennen, daß er anderwärts sich in der That als den Gewaltigen bewiesen habe, und nun bloß nach dem unmittelbaren Anblick seiner Großthaten verlangen — dieser Anklang der Anerkennung und des Wohlgefallens an der Offenbarung seiner Größe schwebte dem Verfasser dunkel vor, er brauchte ihn, um jene Unterstellung in der Antwort Jesu herbeizuführen, aber er konnte ihn nicht richtig verarbeiten, weil er zu gleicher Zeit von einem fremden Bericht — um nicht sogleich zu sagen, von mehreren Berichten — sclavisch abhängig war. Er verlegte ihn in den Anfang eines Berichts, der vielmehr den Propheten in ein schneidendes Zerwürfniß mit seiner Heimath versetzte, und ließ die Bürger von Nazareth Jesus das Zeugniß ihrer Anerkennung geben und die Huld seiner Worte bewundern, wahrend er doch selbst dem Bericht, den er benutzte, die Aeußerung des Anstoßes nachschrieb, den die Leute an der bekannten und geringen Abkunft Jesu nahmen — während er sogar zu dem Spruch Jesu, der die Mißliebigkeit seiner Heimath als etwas Natürliches erklärt, noch das Gewitter der Vernichtung fügte, welches über das ganze jüdische Volk sich entladen sollte.

Am allerwenigsten gehörte die Collision des Propheten mit seiner Heimath hierher, in den Anfang der Wirksamkeit Jesu. Wenn Jesus die Collision mit dem Spruch: „kein Prophet ist angenehm in seinem Vaterlande", erklärt und zugleich löst, so weist die Voraussetzung, die dem Spruch zu Grunde liegt, auf eine bei weitem spätere Zeit hin, da Jesus schon längere Zeit gewirkt und viele Erfahrungen gesammelt haben muß, wenn er

den Gegensatz der Fremde und Heimath übersehen und auch in seinen Schicksalen die Wahrheit des Spruchs bestätigt finden sollte.

Diese richtige Stellung hat der Bericht von dem Zerwürfniß Jesu mit seiner Heimath in der Schrift des Marcus (C. 6, 1—6), hier hat er auch die Ausdehnung und die innere Proportion, die der Gang der Collision erfordert — hier bildet er endlich, wie wir später sehen werden, ein wesentliches Glied einer Gruppe von Erlebnissen und Begebenheiten, in denen eine ganz bestimmte Seite vom geschichtlichen Charakter Jesu an den Tag kam.

Wenn es nun gewiß ist, daß der Verfasser jener Schrift, die den Kern des Lukasevangeliums bildet, die Collision Jesu mit seiner Heimath und den Spruch über die ungünstige Aufnahme, die der Prophet in seinem Vaterlande findet, einem Bericht entlehnt hat, der mit dem des Marcus wörtlich übereinstimmte, hat er nun seinen Spruch über die Verwerfung Israels, so wie den geschichtlichen Eingang seines Berichts — das Wunder, welches dem Herrn gerade jene Stelle der Schrift des Jesaias darbot, die ihm Gelegenheit gab, auf die Erfüllung der Prophetie hinzuweisen, selbst gebildet oder einer andern Schrift, vielleicht mehreren andern Schriften entlehnt? Es ist bei weitem das Wahrscheinlichere, daß er auch für diese Parthieen seines Berichts von fremden Schriften abhängig war, da ein Schriftsteller, der Schöpfungskraft genug besaß, um jenen bedeutungsvollen Spruch über die Wendung im Schicksal des Volkes Israel zu bilden, auch die Kraft haben mußte, einen natürlichen Anlaß dazu zu schaffen, und im Augenblick dieser Schöpfung noch weniger auf den Gedanken kommen konnte, sein neues Product durch die gewaltsame Einfügung eines fremdartigen Bestandtheiles, jenes Spruchs über das Schicksal des Pro-

pheten, zu einer Mißgeburt zu machen. Eben so wenig ist es wahrscheinlich, daß ein Schriftsteller, der auf den glücklichen Gedanken kam, die erste Predigt Jesu zu einer Predigt über die Weissagung des Propheten Jesaias zu machen und in den Worten: „heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren", das Gegenstück zu jenem Spruch zu bilden, mit dem Jesus in der Schrift des Marcus sein erstes Auftreten bezeichnete, — zu dem Spruch (Marcus 1, 15): „die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes herbeigekommen", — daß ein so glücklicher Schriftsteller zugleich so ungeschickt und unglücklich war, durch diesen Spruch eine Collision herbeizuführen, die zu ihm in gar keinem Verhältniß steht.

Urlukas hat fremde Elemente benutzt, die Erzeugnisse fremder Schöpfungskraft in derselben unglücklichen Weise, mit der wir ihn noch öfter verfahren sehen werden, zusammengehäuft. Er hat sich nicht nur darin versehen, daß er das Gewitter, welches sich über dem Volke Israel entladet, mit der Trennung Jesu von seiner Heimath in Verbindung gesetzt — sondern auch darin, daß er es sogleich in die Ouvertüre seines Werks gebracht hat. Die Schroffheit, mit der sein Jesus von vornherein dem Judenthum als einem verworfenen Wesen entgegentritt, und die Voraussetzung, daß das Verhältniß Jesu zum Volk schon im ersten Augenblick entschieden war und die Feindseligkeit des Volks sogleich im ersten Anfange sich in Mordversuchen äußerte, — Beides widerspricht übrigens der Voraussetzung einer großen Gruppe der folgenden Berichte, die auf ein ganz anderes Verhältniß Jesu zum Volk schließen, die vielmehr die Feindseligkeit der privilegirten Classen allmählig entstehen lassen, die mit gründlicher Allmähligkeit den Bruch mit dem Judenthum vorbereiten und — wiederum! — nur in der Schrift des Marcus ihre ursprüngliche

Bestimmung erfüllen — Beides bildet den Uebergang zu jener leblosen Anschauung, die im vierten Evangelium das Drama der evangelischen Geschichte zerstört und den blutigen Schluß sinnlos und unnöthig gemacht hat, da sie ihn schon im Anfange als fertig voraussetzt. Der Vierte hat die Schrift des Lukas nicht umsonst gelesen — hat er es doch nur aus ihr gelernt, wie er es anstellen mußte, wenn er seinen Herrn unversehrt aus den empörten Volkshaufen herausschaffen wollte. Wörtlich hat er es ihm nämlich nachgeschrieben, daß Jesus — durch eine höhere Gewalt und den Eindruck seiner Majestät geschützt — „mitten durch die Haufen hinwegging"*) — er hat nur noch die weitere Voraussetzung hinzugebildet, daß Jesus in wunderbarer Weise unsichtbar und das Auge seiner Feinde mit Blindheit geschlagen wurde.

Auch darin bildet Urlukas den Uebergang zum Vierten, daß er die ursprüngliche Vorgeschichte, die die vorbereitende Wirksamkeit des Täufers, die Taufe und Versuchung Jesu enthielt, fallen ließ und sogleich mit dem wirklichen und vollendeten Anfang des Heilwerks begann — den Herrn sogleich in voller Majestät auftreten ließ. Sonst aber muß er es doch noch verrathen, daß er eine Schrift benutzt hat, die vor dem Bericht, den er ihr entlehnte und in den Anfang setzte, von dem Herrn schon Mehreres erzählt und ihn namentlich in eine Localität versetzt hatte, die jetzt, in diesem Augenblicke, wo er seine öffentliche Laufbahn betrat, mit einer andern vertauscht ward. Wenn nämlich Urlukas seine Schrift mit den Worten

---

*) Luk. 4, 30 αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο.

Joh. 8, 59 Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν.

Vgl. Joh. 10, 39. και ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν.

begann: „Jesus kam nach Kapernaum, einer Stadt Galiläa's herab", so erhält dieser müßige Zusatz, daß Kapernaum in Galiläa lag, erst seine richtige Erklärung, wenn wir ihn aus der Abhängigheit von einer Schrift ableiten, in welcher Jesus unmittelbar vorher in einem andern Theil des gelobten Landes geweilt hattte und jetzt nach Galiläa zurückkehrte, d. h. von einer Schrift, in welcher diese Erwähnung Galiläa's eben so natürlich und durch den Zusammenhang geboten war wie in der des Marcus (C. 1, 14). Nur aus einer solchen Schrift — einer Schrift, die wörtlich mit der des Marcus übereinstimmte, hat endlich Urlukas, der sonst (C. 4, 41) die Dämonen Jesu entgegenrufen läßt: „du bist der Christus, der Sohn Gottes!" den Ausruf des Dämonischen von Kapernaum: „du bist der Heilige Gottes!"*)

So wären wir denn bei Urlukas und seiner Schrift angelangt. Der Kürze halber werden wir ihn von jetzt an nur Lukas nennen und denjenigen, der seine Schrift nicht nur mit dem historischen Eingang C. 1—4, 14 sondern auch mit mehreren Interpolationen bereicherte, von ihm als den Compilator des jetzigen Lukasevangeliums unterscheiden. Zum Schluß der obigen Untersuchung bemerken wir nur noch, daß der spätere Compilator sich dadurch bewogen fühlte, die beiden Berichte über die Vorfälle zu Kapernaum und Nazareth umzustellen, weil die Worte Jesu in der Synagoge der letztern Stadt: „heute ist diese Schrift vor euch erfüllt", als erste Ankündigung des Heilwerks nach seiner Ansicht für den Bericht, in dem sie vorkamen, den Vorrang zu verlangen schienen.

*) Dieser kunstreich gebaute Ausruf C. 4, 34: *ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοι Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ὀπολέσαι ἡμᾶς, οἶδά σε, τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*, stimmt wörtlich mit Marc. 1, 24 überein.

Marcus steht nun also mit der Einfachheit seiner Notiz, daß Jesus mit der Predigt, die Zeit sey erfüllt und das Himmelreich gekommen, aufgetreten sey, allein.

Doch nicht ganz allein. Derjenige, der sich die Freiheit nahm, jene Formel, mit der Jesus die Erfüllung der Zeit angekündigt haben soll, in die Gelegenheitspredigt über einen prophetischen Text zu verwandeln — Matthäus ferner, der die Formel: „das Himmelreich ist gekommen, thut Buße", zum Talisman machte, in dessen Besitz schon der Täufer war, der vom Täufer auf Jesum überging, von diesem an seine Jünger abgetreten wird, (Matth. 10, 7) — sie verlassen ihn doch nicht und bleiben an seiner Seite haften als die ältesten Repräsentanten des Zweifels an der steinernen Autenthicität jener Formel — nein! als unwillkührliche Zeugen von der Schöpferkraft, der jene Formel entsprungen ist. Sie nahmen sich mit der Formel diese Freiheit, Matthäus entzieht seinem Herrn das Privilegium der ersten Erfindung, setzt die Formel, indem er sie auch dem Täufer zuschreibt, zu einem Mittel seines Pragmatismus herab und benutzt sie, um die Einheit und den Zusammenhang der heiligen Geschichte recht deutlich hervortreten zu lassen — und wir sollen noch daran festhalten, daß Jesus beim Antritt seiner Laufbahn diese Formel vor sich hergerufen und in ihr seine Anschauung von der ihm übertragenen Aufgabe zusammengefaßt habe? Nein! derselbe historische Pragmatismus, der sie später variirte und endlich sogar auf den Standpunkt des Täufers zurücktrug, hat sie auch erzeugt und gleichsam als die allgemeinste Inhaltszeige der gesammten Predigt Jesu vorangestellt, dem Herrn als sein erstes Wort in den Mund gelegt.

2.

Die Berufung der vier ersten Apostel.

Nachdem Lukas den Herrn sogleich im Anfange mitten in sein Werk versetzt hatte, konnte er die Berufung der vier ersten Apostel nicht mehr so einfach geschehen lassen, wie sie in der Schrift des Marcus geschieht. Derjenige, der bei seinem ersten Auftreten sich als den übermenschlichen Wunderthäter bewiesen und (C. 4, 36) das Erstaunen der Leute über die Macht und Gewalt erregte, mit der er selbst den teuflischen Geistern gebot, durfte die ersten Jünger nicht mehr einfach zu sich heranrufen, sondern mußte sich wiederum als den übernatürlichen Machthaber beweisen und diejenigen, die er gewinnen wollte, durch das Erstaunen über seine außerordentliche Gewalt zu seinen Füßen niederwerfen.

Das thut er auch in der Schrift des Lukas. Er bewirkt den Leuten, die ihm von jetzt an angehören sollten, einen wunderbaren Fischzug und die Offenbarung einer so unerhörten Macht über die Natur versetzt sie in dasselbe Erstaunen, welches die Bürger von Kapernaum beim Anblick seines siegreichen Kampfs mit den Geistern des teuflischen Reichs ergriffen hatte. Simon Petrus stürzte ihm sogar vor Entsetzen*) zu Füßen.

Wurde dieser Pragmatismus durch die Anlage des Eingangs noch so sehr geboten, so hatte er doch eine Inconvenienz

*) Dieß Entsetzen des Petrus und seiner Genossen, sowie der Bürger von Kapernaum bezeichnet Lukas beidemal (C. 4, 36. 5, 9) als θάμβος.

zur Folge, der sich der spätere Geschichtsschreiber nur mittelst einer besondern Wachsamkeit und Vorsicht hätte entziehen können, in der That aber nicht entzogen hat.

Wenn nämlich Jesus sich bereits so auffallend, wie die beiden vorhergehenden Berichte voraussetzen, sich als den Gewaltigen offenbart hat, so kann kaum noch angenommen werden, daß die Leute, denen er im Augenblick der Berufung eigentlich als ein Unbekannter entgegentreten mußte, ihn noch nicht kennen. Nein! sie müssen ihn kennen — sie sind in Kapernaum zu Hause, in dieser Stadt hat er durch seine Wunderthat das größte Aufsehen erregt — sie kennen ihn also und Petrus redet ihn, als er das Zeichen zum Fischzug gab, wirklich als Meister an*) — d. h. er huldigt seiner Ueberlegenheit mit derselben Anrede, gibt ihm denselben Titel, den ihm die Jünger des Lukas auch späterhin, besonders aber im Augenblick der Noth oder in der Freude über die glänzende Offenbarung seiner Herrlichkeit geben.**)

Er kennt ihn also bereits als seinen Gebieter, gehört ihm als der Untergebene an — und doch soll er erst berufen werden, — soll ihn Jesus erst gewinnen d. h. durch das Wort der Berufung ihn sich zu eigen machen und die Macht seines Worts gerade dadurch beweisen, daß er ihn beim ersten Zusammentreffen sogleich an sich heranzieht und für immer an sich kettet?

---

*) ἐπιστάτα C. 5, 5.

**) „ἐπιστάτα, ἐπιστάτα, wir kommen um!“ rufen sie z. B. in der Noth des Sturmes auf dem See C. 8, 24. „ἐπιστάτα, hier ist gut seyn!“ ruft Petrus in der Freude über die Verklärung C. 9, 33. „ἐπιστάτα, erbarme dich unser!“ rufen die Aussätzigen, die von ihm Heilung verlangen C. 17, 13.

Der Evangelist hat sich ein Versehen zu Schulden kommen lassen, — ein Versehen aber, welches durch die Umgebung seines Berichts natürlich genug herbeigeführt wurde. Er will die Berufung der Jünger berichten, d. h. jenes erste Zusammentreffen Jesu mit denjenigen, auf welche er durch ein bloßes Wort seines Mundes einen so tiefgreifenden Eindruck machte, daß er sie auf eine bleibende, ja unauflösliche Weise an sich zog — der Evangelist hat diese Absicht, weil sie ihm durch einen bereits feststehenden Typus der heiligen Geschichte aufgedrungen war — aber er vereitelt die Ausführung, weil zugleich die Voraussetzungen des Eingangs seiner Schrift auf ihn einwirken und die ungeheure Wunderthat Jesu in der Synagoge zu Kapernaum dessen Ruf so sicher gegründet hat, daß ihn Petrus Simon bereits kennen mußte.

Der Bericht ist haltungslos — er schielt und sieht in demselben Augenblick nach zwei Seiten hin. Einmal will der Verfasser die Berufung der ersten Jünger und das erste Zusammentreffen Jesu mit denselben berichten, — darum stellt er die Sache auch von vornherein so dar, daß Jesus nur *zufällig* mit den beiden Brüderpaaren zusammentraf und nur durch die zufällige Verlegenheit eines Augenblicks bewogen wurde, in einen der Nachen zu treten, die ihnen gehörten (C. 5, 1—3.) — andererseits schielt er auf ein Paar Zeilen hin, die er so eben erst hingeschrieben und die eine bereits seit längerer Zeit bestehende *Vertrautheit* Jesu mit Simon Petrus voraussetzen.

Als er nämlich das Zerwürfniß Jesu mit seiner Heimath Nazareth dargestellt hatte und die Frage für ihn entstand, wo nun der Herr zunächst wieder auftreten solle, bot ihm eine Schrift, die wörtlich mit der des Marcus übereinstimmte, die Antwort dar. Der Herr des Marcus beruft die vier ersten Jünger, als er alsbald nach seinem ersten Auftreten einmal am

Ufer des See Genezareth wandelte — mit diesen Jüngern geht er augenblicklich darauf nach Kapernaum, wo sie angesessen waren, in der Synagoge der Stadt vertreibt er aus einem Besessenen den teuflischen Geist, darauf begiebt er sich mit seinem neuen Jüngerkreise ins Haus des Simon und Andreas, am Abend heilt er die Kranken, die man ihm brachte, am Morgen darauf bricht er frühzeitig auf, Simon Petrus und seine Genossen eilen ihm nach und wollen ihn zurückhalten, da Alles nach ihm verlange, aber er fordert sie auf, mit ihm in die benachbarten Flecken zu ziehen, da es sein Beruf fordere, daß er auch diesen das Heil verkünde (Marc. 1, 14—38).

Dieser Bericht, eine Darstellung wenigstens, die wörtlich mit demselben übereinstimmte, sagte es ihm, daß er Jesum nach dem Zerwürfniß mit Nazareth nach Kapernaum zurückführen müsse — hier führt er ihn in Simons Haus, läßt ihn die Schwiegermutter desselben von ihrem Fieber heilen, läßt dieselbe dann der Gesellschaft, die Jesus mitbrachte, die aber nur Marcus wirklich erwähnt hatte, Lukas nicht erwähnen konnte, weil er erst nachher die Berufung der beiden Brüderpaare berichtet, aufwarten*) — am Abend folgt dann die Heilung der Kranken, am Morgen der Aufbruch Jesu (C. 4, 39—43).

Also war es wirklich so: Petrus kannte Jesum schon vor seiner Berufung — also ist es kein Wunder mehr, wenn ihn Petrus als seinen Gebieter anredet — aber Lukas hat nun auch diese Vertrautheit nicht erklärt und die folgende Berufung, das zufällige Zusammentreffen Beider sinnlos gemacht.

Freilich hatte er die Schwierigkeit, in die er sich durch die Voranstellung jenes Berichts vor seinem Bericht von der Be-

*) διηκόνει αὐτοῖς schreibt er dem Marcus nach C. 4, 39. Vergleiche Marcus 1, 31.

rufung verwickelte, wohl gefühlt. Nachdem er durch eine unabweisbare Nothwendigkeit gezwungen — denn er wußte der wiederholten Einkehr Jesu in Kapernaum keine neue und zugleich natürliche Gestalt zu geben — Simons Namen erwähnt hatte, unterdrückt er ihn wenigstens unmittelbar darauf, wenn er zum frühen Aufbruch Jesu kommt, läßt er nämlich das Volk ihm nacheilen, läßt er Jesum das Volk mit jenen Worten abweisen, mit denen er in der Schrift des Marcus die Jünger — —

nun? auch einfach abweist? Nein! vielmehr in seine Aufgabe, in seinen Beruf mit hineinreißt, d. h. zugleich in das Element zieht, in dem sie von jetzt an leben sollen.

Das ist der Sinn dieser Worte: „Kommt, laßt uns in die benachbarten Orte ziehen, damit ich auch dort predige, denn dazu bin ich gekommen!"

Das ist ihr Zweck! Sie sollen die Jünger über das Leben, das sie von jetzt an führen sollen, orientiren. Nur in der Schrift des Marcus sind sie, was sie seyn sollen. Lukas dagegen hat ihnen, weil die Berufung erst folgen sollte, ihren wahren Sinn und Zweck geraubt.

Der Umstand, daß Lukas vor der Berufung der ersten Jünger bereits das vertraute Verhältniß zwischen Petrus und seinem Gebieter angeknüpft hat, hatte noch eine weitere Inconvenienz zur Folge. Während er nämlich die Berufung der vier ersten Jünger berichten will und demnach die Sache so darstellen müßte, daß Jesus sie alle vier in gleicher Weise zufällig angetroffen, sie alle in gleicher Weise zu sich herangerufen habe, schielt er von Anfang an vorzugsweise auf Petrus hin: als Jesus die Leute mit ihren Nachen am Ufer des Seees trifft und in einen derselben steigen will, fügt es sich gerade so, daß er den des Petrus besteigt (C. 5, 3.); zum Petrus sagt er

sodann, er solle in den See hineinfahren; Petrus wird endlich die einzige handelnde Person, er nennt Jesum Gebieter, auf seinen Wink erst kommen seine Genossen im andern Schiff herbei und helfen ihm das volle Netz herausziehen — Petrus stürzt Jesu zu Füßen und huldigt ihm als einem übernatürlichen Wesen — nur zu Petrus sagt endlich Jesus: fürchte dich nicht, denn von nun an sollst du Menschen fangen. Dennoch folgten auch die Andern dem Herrn nach, C. 5, 4—11., nachdem sie die Schiffe an's Land geführt und Alles im Stich gelassen hatten — — und der Herr hat kein Wort an sie gerichtet — hat sie nicht berufen.

Nun die Inconvenienz, die den ganzen Bericht selbst dann zerstören würde, wenn er besser und solider gebaut wäre, als er wirklich gebaut ist. Als Lukas sich nach Mitteln und Wegen umsah, wie er Jesum zu den Fischern und in einen ihrer Nachen bringen könne, erfuhr er aus der Schrift des Marcus (C. 3, 9.), daß Jesus, um dem übergroßen Gedränge des Volks sich zu entziehen, einmal einen Nachen bereit halten ließ, — aus derselben Schrift (C. 4, 1.) ersah er, daß Jesus, als einmal eine große Volksmenge sich am See um ihn gesammelt hatte, einen Nachen bestieg und von hier aus lehrte — nun hat er es gefunden: Jesus befindet sich am See, das Volk liegt ihm an, er solle ihm das Wort Gottes zu hören geben — er sieht zwei Nachen am Ufer stehen, die Fischer waren ausgetreten und wuschen ihre Netze — —

und wuschen ihre Netze — in demselben Augenblicke, als die Menge in den Herrn drang, er solle sie das Wort Gottes hören lassen! Stumpf und gleichgültig sind sie mit ihrem täglichen Gewerbe beschäftigt, während das Volk, welches mit ihnen zugleich am Ufer steht, vor Ungeduld brennt, das Wort Gottes zu hören! Und die Stumpfsinnigen sollen

in demselben Augenblick berufen, aus der Menge emporgehoben und der Ehre der besondern Nachfolge theilhaftig werden!

Ihre Unschuld wird aber sogleich an den Tag kommen, wenn wir bemerken, daß nur Lukas den Widerspruch zwischen ihrer Gleichgültigkeit und dem Eifer der Volksmenge verschuldet hat. In der Schrift des Marcus (C. 1, 16. 19.) liest er, wie sie theils mit dem Fischfang, theils mit dem Ausbessern ihrer Netze beschäftigt waren, als sie Jesus zum erstenmale traf und sogleich berief — diese Arbeit läßt er sie immer noch fortsetzen, obwohl er sie in eine Umgebung versetzt hat, in welcher ihre Gedanken auf Etwas ganz Anderes als das Waschen ihrer Netze gerichtet seyn mußten. Lukas hat sie erst mit dem lernbegierigen Volk umgeben; wenn sie aber in dieser neuen Umgebung als todte Wesen erscheinen, so ist andererseits auch das Volk, welches sie mit seiner Lernbegierde beschämt, nur ein todtes Mittel, welches die Augen Jesu auf die Nachen richten und dadurch die Berührung mit den Fischern vermitteln sollte. Das Volk, obwohl es den Herrn um die Predigt vom Wort Gottes angeht, obwohl Jesus, indem er einen der Nachen besteigt, Anstalten trifft, sein Verlangen zu befriedigen, bekommt nichts zu hören — natürlich! Sein brennendes Verlangen nach dem Wort Gottes hat bewirkt, was es bewirken sollte — es hat Jesum in einen der Nachen zu den Fischern getrieben und nun kann — muß die Berufung der Menschenfischer folgen.

Ob nun erst Lukas den wunderbaren Fischzug geschaffen hat? Die Art und Weise, wie er einzelne Züge aus der Schrift des Marcus zusammenwürfelt, das Ungeschick, mit dem er die Berufung der beiden Brüderpaare in die des Petrus aufgehen läßt, macht es allerdings mehr als wahrscheinlich, daß er die Elemente, aus denen er sein Seewunder bildete, bereits vorgefunden hat.

Auch Matthäus führt uns zur Schrift des Marcus zurück. Wenn er nämlich berichtet C. 4, 18: Jesus „sah zwei Brüder, Simon Petrus und Andreas, seinen Bruder", ebenso V. 21: Jesus „sah ein anderes Brüderpaar, den Jakobus, den Sohn des Zebedäus und Johannes, seinen Bruder", so sagt er dem Leser zweimal dasselbe und benutzt er zwei Quellen, ohne daran zu denken, daß er zur zweiten Quelle nicht mehr zu gehen brauchte, nachdem er aus der ersten geschöpft hatte — d. h. er benutzt die zweite Quelle mechanisch, schreibt dem Marcus mechanisch nach: „den Simon und den Andreas, seinen Bruder", „den Jakobus, den Sohn des Zebedäus und Johannes, seinen Bruder" (Marc. 1, 16. 19.), nachdem er vorher aus seinem Kopfe schon die Notiz genommen hatte, daß jene Leute, je zwei immer ein Brüderpaar waren.

Marcus hat somit wiederum den ausschließlichen Ruhm der Einfachheit und der zusammenhängenden Darstellung gewonnen, der Boden aber, auf den uns sein Bericht erheben will, ist in dieser, der wirklichen Welt so wenig zu finden, wie derjenige, auf den Lukas sein ungestaltetes Ungethüm gestellt hat.

Die Bildung eines Jüngerkreises macht sich in dieser Welt nicht dadurch, daß der Meister vor ein Paar Leute hintritt und ihre Folgsamkeit daran erprobt, ob sie ihm auf einen einfachen Zuruf sogleich gehorchen und sich ihm für immer anschließen — sondern allmählig erst können Einzelne sich dazu bewogen fühlen, ihre Persönlichkeit der eines Andern unterzuordnen und endlich ganz hinzugeben, je nachdem sie seine Bedeutung kennen lernen und ihre Erfahrung von seiner anregenden oder schöpferischen Kraft sie zu ihm hinzieht.

Je größer der Mann ist, der mit einem neuen Princip auftritt, je größer der Gehalt seines Selbstbewußtseyns, je sicherer er auf seine schöpferische Kraft vertrauen kann, um so weni-

ger wird er daran denken, durch die magische Gewalt eines Wortes Einzelne an sich zu ketten — je freier er sich selber fühlt, um so weniger wird er auf den Gedanken kommen, den Gehalt seines Geistes in Maschinen zu gießen — er wird vielmehr arbeiten, seinen innern Schatz ans Licht ziehen und gestalten und sich darauf verlassen, daß die Erfahrung und der Anklang der innern Stimme ihm diejenigen, die sich ihm verwandt fühlen, zuführen werden.

So lange es eine Geschichte gibt, hat es noch keinen Meister gegeben, dessen erstes Werk die Berufung eines Jüngerkreises gewesen wäre. Der Meister wird immer selbst erst durch seine Arbeiten und er denkt nie daran, seine Jünger zu „berufen", sondern er sammelt und erwirbt sie sich, indem er den neuen Gehalt, den er in die Geschichte bringt, entwickelt und der Oeffentlichkeit preisgibt.

Es war nicht einmal eine Nothwendigkeit, die aus der Anschauung von der göttlichen Bestimmung des Herrn — aus diesem allgemeinen Wesen hervorging, was die Berufung der Jünger zur ersten Handlung bei seinem Auftreten machte. Eben so wenig war diese Anordnung durch einen allgemeinen Typus der heiligen Geschichte geboten. Die Darstellung des Marcus ist zwar dem alttestamentlichen Bericht von der Berufung des Elisa durch Elias nachgebildet — aber hat denn Elias seinen Nachfolger in dem Augenblick berufen, wo er auftrat? So wenig wie Moses die Aeltesten erwählte, ehe er das Werk der Befreiung seines Volks begonnen hatte. Ja das Vorbild Mose's hat es bewirkt, daß dasjenige, was wirklich als die Erwählung eines Jüngerkreises betrachtet werden kann, auch in der evangelischen Geschichte eine spätere Stelle erhielt und von Jesus erst vorgenommen wurde (Marc. 3, 13. 14.), als er die Bedeutung seines Werks vollkommen klar entwickelt hatte.

Es war vielmehr nur eine technische Zweckmäßigkeit, was die Berufung der ersten Jünger an eine so frühe Stelle brachte. Kapernaum sollte der Mittelpunkt der Wirksamkeit Jesu und seiner Reisen in Galiläa werden, die Berufung der beiden Brüderpaare, die in dieser Stadt ansässig sind, zumal die Berufung des Petrus, der ihn als Gast in seine Wohnung führte, sollte ihn demnach sogleich im ersten Augenblick seines Auftretens in diese bevorzugte Stadt bringen. Zum Theil wirkte auch die Gewohnheit der Anschauung mit, die das Bild Jesu, wenn ihm sein Jüngerkreis fehlte, für unvollständig hielt — endlich verlangten die Collisionen, die in der Entwickelung des evangelischen Drama's eine der ersten Stellen einnahmen und zu denen (Marc. 2, 18. 23) das freie Benehmen der Jünger den Anlaß gab, daß wenigstens der Kern des spätern Jüngerkreises so schleunig wie möglich gebildet wurde.

3.

Die Bergpredigt.

Wir kommen zu einem Wendepunkt. Es wird sich zeigen, ob diejenige Schrift, auf welche die Geschichtsdarstellung des Lukas und Matthäus zurückweist und die im Einzelnen wie im Ganzen des Pragmatismus mit dem jetzigen Marcusevangelium*) übereinstimmen mußte, die erste Composition der evangelischen

*) sofern dasselbe nämlich von den Zusätzen befreit wird, die sich als Interpolationen zu erkennen geben und über deren Ursprung erst später zu verhandeln ist.

Geschichte war, oder ob ihr Verfasser historische Versuche vorfand, die er benutzte.

Es wird sich zeigen, daß Lukas und Matthäus gemeinsame Quellen benutzten, denen sie einen großen Theil der von ihnen mitgetheilten Reden Jesu entlehnten — es wird sich aber auch vollends entscheiden, ob Matthäus zu gleicher Zeit das Evangelium des Lukas benutzt hat.

Der Anlaß der Bergpredigt.

Wie kam Matthäus dazu, seinen Jesus, der sogleich, nachdem er die ersten vier Jünger berufen hatte, ganz Galiläa durchzieht, predigt und jegliche Krankheit unter dem Volke heilt und wiederum, als sein Ruf in ganz Syrien ausgegangen war und man allerlei Kranke zu ihm brachte, auch diese alle heilt und mit dem Gefolge einer großen Volksmenge aus Galiläa, der Dekapolis, aus Jerusalem, Judäa und dem Lande jenseits des Jordan im Lande einherzieht — wie kam er dazu, diesen Jesus, „als er die Haufen sah", auf einen Berg steigen und an die Jünger die Rede halten zu lassen, die durch diese Localität die Bergpredigt geworden ist? Wie konnte es dem Evangelisten nur möglich seyn, diesen Sprung aus der weitesten Allgemeinheit in die bestimmteste Einzelnheit zu machen? Die Haufen waren schon lange Zeit um Jesum — er hat Alles gethan, was er mit ihnen thun konnte — er hat gelehrt, ihre Kranken geheilt — er hat sie längst schon in seinem Gefolge — wie kann er also jetzt erst (C. 5, 1.), „als er sie sah", auf den Berg steigen? Er hat sie bereits längst gesehen, wenn also ihr Anblick für ihn ein Grund war, auf den Berg

zu steigen, so hätte er längst oben seyn müssen — oder wenn er mit ihnen bisher in jeglichem Verkehr gestanden hatte, so durfte ihr Anblick ihn nicht auf den Berg treiben.

Ihr Anblick trieb ihn aber auf den Berg, oben hält er an die Jünger seine Rede — und doch heißt es zum Schluß (C. 7, 28.): „als er die Rede vollendet hatte, erstaunte das Volk über seine Lehre"?

Wie kam Matthäus zu diesem Widerspruch? Wie war es ihm möglich, am Schluß ein Auditorium vorauszusetzen, welches er im Anfang ausgeschlossen hatte? Wie kann er am Ende das Volk zugegen seyn lassen, dem Jesus gerade entgehen wollte, als er auf den Berg stieg?

Den Rückzug Jesu auf den Berg kennt er aus der Schrift des Marcus. Dieser berichtet nämlich, daß Jesus, als die Pharisäer und Anhänger des Bestehenden die Gefahr merkten, mit welcher die Kühnheit seines Auftretens ihre Herrschaft bedrohte, und als sie demnach mit einander sich gegen ihn verschworen, mit seinen Jüngern an den See entwich, und als auch hieher die Leute aus Galiläa, Judäa, Jerusalem, Idumäa und von jenseits des Jordan, ja auch die Bewohner der Umgegend von Tyrus und Sidon ihm folgten und die Kranken, derer er Viele heilte, ihn ordentlich anfielen, um ihn zu berühren, diesem Andrang sich endlich entzog und auf den Berg stieg, wo er nur diejenigen zu sich berief, die er in diesem Augenblick zu seinen beständigen Begleitern und zu Aposteln bestimmte (Marc. 3, 7—14). Hier ist der Uebergang von der weiten Scene zur beschränkteren vollkommen natürlich und der Punkt, wo Jesus sein Verhältniß zur Menge abbrechen konnte, deutlich bezeichnet: — erst thut er Alles, was er thun konnte und wollte, und dann entweicht er, als es ihm zu viel ward — erst heilt er viele Kranke, um aber eine völlige Erschöpfung zu vermeiden, besteigt

er den Berg. Hier hat endlich auch die Erwählung der Zwölfe ihren bedeutungsvollen Anlaß: — sie sollen Jesu in gleicher Weise Genossen und Helfer werden wie die Siebenzig, die Moses berief, demselben die Last, unter der er fast erlag, erleichtern sollten *).

Wohl! Matthäus hat sich versehen und für das Motiv, welches den Rückzug auf den Berg herbeiführt und erklärt, kein Auge gehabt. Woher kommt aber die Rede und am Schluß derselben die Anwesenheit des Volks, dem Jesus gerade entgehen wollte, als er auf den Berg stieg?

Lukas hat ihn auf den Gedanken gebracht, daß Jesus jetzt eine Rede halten müsse, Lukas hat es ihm möglich gemacht, daß im Widerspruch mit seiner eigenen Voraussetzung das Volk dennoch die Rede hörte.

Nachdem dieselben Collisionen vorgefallen waren, die in der Schrift des Marcus die Verschwörung der Obern des Volks herbeiführten, begibt sich der Jesus des Lukas — nicht erst an das freie Seeufer, sondern sogleich auf einen Berg, wo er nach der Gewohnheit, die ihm in der Schrift des Lukas eigen ist, während der Nacht betet und am Morgen die Zwölfe beruft. Darnach steigt er mit denselben in die Ebene herab und hier begegnet ihm — nein! begegnet ihm nicht, sondern erscheint mit so wunderbarer Plötzlichkeit, daß der Evangelist sogar das Zeitwort hinzuschreiben vergißt, welches zur Anmeldung dieser Erscheinung erforderlich war, dieselbe Menge aus allen umgränzenden Ländern, die in der Schrift des Marcus den Herrn vor seinem Entweichen beschäftigte, Jesus heilt die Kranken, der ganze Volkshaufe sucht ihn zugleich zu berühren, um der Heilkraft willen, die von ihm ausging, und in dieser Lage, in demselben

*) 4. Mos. 11, 11—17. Vergl. 2. Mos. 18, 14—26.

Augenblick hebt er seine Augen auf über seine Jünger und hält er die folgende große Rede, die nun allerdings auch das Volk hören konnte (Luk. 6, 12—20. 7, 1.).

Diesen Bericht mußte Matthäus im Auge haben, wenn es ihm möglich werden sollte, am Schluß einer Rede, die anfangs nur für die Jünger bestimmt war, auch das Volk als anwesend vorauszusetzen. Lukas hat diese Predigt zuerst mit der Erwählung des Jüngerkreises in Verbindung gesetzt — er allein brachte Matthäus auf den Gedanken, sie sogleich an die Berufung der vier ersten Jünger anzuknüpfen. Marcus und Lukas — Beide trieben den Matthäus auf den Berg, da er aber in diesem Augenblick die Berufung der Zwölfe auf demselben noch nicht erfolgen lassen konnte, so benutzte er ihn als Lehrkanzel, die der Herr bestieg, um die folgende Rede zu halten.

Lukas hat übrigens auch schon Unglück gehabt, als er die Menge, deren Anforderungen und Andrängen den Jesus des Marcus auf den Berg trieben, zum Auditorium machte, welches den Herrn unten in der Ebene erwartete und seine Rede zu hören bekam. Er hat nicht bedacht, daß ein andrängender Haufe, der den wunderkräftigen Arzt zu berühren suchte, nicht die Ruhe hatte, die der Prediger verlangt und die zur Sammlung des eigenen Gemüths nothwendig ist.

Die Seligpreisungen.

Neun Seligpreisungen folgen in der Darstellung des Matthäus C. 5, 3—12 auf einander — zu viel schon für den Fall, daß sie Ein Thema variirten, Einen Gegensatz hätten, in Einer

Richtung vorschritten — mehr als zu viel, wenn der Verfasser Ein Thema durchzuführen glaubte und Sätze neben einander gestellt hat, die nach verschiedenen Richtungen auseinandergehen.

Er hat sich in der That versehen. Einige dieser Seligpreisungen, diejenigen gerade, deren reiner Bau sie zu jener jubelnden Zuspitzung macht, in der z. B. die Durchführung eines musikalischen Satzes ihre melodiöse Vollendung erhält, wenden sich an die Entbehrenden und Zerschlagenen, die denen, welche die Herrschaft und Gewalt besitzen, als die Leidenden gegenüberstehen, und versichern sie der künftigen Vergeltung, die ihnen für das Leiden des Augenblicks einen ewigen Lohn verschaffen wird. „Selig sind, die da Leid tragen, lautet der zweite Satz (V. 4), denn sie sollen getröstet werden" — „selig nennt der achte Satz, der (V. 10) dem Schluß unmittelbar vorhergeht, diejenigen, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr"; ja, der Schlußsatz, der dem Thema den letzten vollendeten Ausdruck geben will und zu dessen Klarheit und Tonfülle die vorhergehenden Seligpreisungen nur die wiederholten Ansätze bilden, beschreibt mit einer mächtigen Anschwellung des Tons das L e i d e n d e r G e d r ü c k t e n und läßt dem Jubel über die V e r g e l t u n g, die ihnen im Himmel bereitet ist, den vollen, siegesgewissen Lauf: „selig seyd ihr, triumphirt dieser Schlußsatz V. 11, 12, wenn euch die Leute um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden jederlei Uebels wider euch, so sie daran lügen, — freuet euch und jauchzet, euer Lohn im Himmel ist viel, denn also verfolgten sie die Propheten, die vor euch waren."

Zu jenen allmähligen Anschwellungen, in denen sich die reine Melodie des Schlußsatzes ankündigt, verhalten sich aber die andern Seligpreisungen, lindestens ausgedrückt, gleichgültig — d. h. der S c h l u ß s a t z ist in der Darstellung des Matthäus nicht

wirklich vorbereitet, da ihm Ansätze vorangehen, die ihn durchaus nicht im Sinne haben, und diejenigen Vorstufen, die wirklich zu ihm hinführen, sind durch den fremden Zwischenbau versperrt.

In dem Spruche von den Friedfertigen (V. 9) ist des Gegensatzes der Welt nicht gedacht, der Preis der Barmherzigen (V. 7) denkt an ihn nicht, — diejenigen, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit (V. 6), die da reines Herzens sind, brauchen als solche durchaus nicht unter dem Druck der Welt zu leiden, und geistlich arm (V. 3) können auch die Reichen, die Machthaber, die weltlich Glücklichen seyn.

Auch der Gedanke der Vergeltung, die den Leidtragenden, Verfolgten und Geschmähten im Himmel zu Theil werden soll, fehlt in den Sprüchen, in denen des Gegensatzes der Welt nicht gedacht wird oder in denen derselbe keine Stätte findet. Zwar sollen die geistlich Armen das Himmelreich erhalten, die Sanftmüthigen das Erdreich besitzen, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, satt werden, die Barmherzigen Barmherzigkeit erlangen, die reines Herzens sind, Gott schauen, die Friedfertigen Kinder Gottes heißen, aber alle diese Güter, die ihnen zu Theil werden sollen, sind überhaupt nur der Lohn, der ihnen für ihre Friedfertigkeit, Herzensreinheit, Barmherzigkeit, Sanftmuth, geistliche Armuth zu Theil wird — der Lohn, der auf ihr Verhalten zu Gott und ihr gütiges Benehmen gegen die Welt gesetzt ist — aber nicht die Vergeltung, die ihnen für ihre Leiden unter dem Druck der Welt zu Theil werden soll.

Die Verwirrung des Ganzen erreicht endlich ihren Gipfel, wenn im Schlußsatz, der die vorangehenden Ansätze zu ihrer reinen Vollendung führen sollte, plötzlich eine Richtung eingeschlagen wird, die ihnen durchaus fremd war. Die sieben ersten Seligpreisungen bezogen sich auf Alle überhaupt, die der Güter

des Himmelreichs werth sind — auch die achte lautete noch ganz allgemein: „selig sind die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr" — wenn nun aber die Verfolgten und Geschmähten im Trost des Schlußsatzes (V. 12) darauf verwiesen werden, daß die Propheten dasselbe Schicksal hatten, ja, wenn die Propheten — „die vor euch gewesen sind" — ausdrücklich als ihre Vorgänger bezeichnet werden, so müssen diejenigen, die im Gedanken des gemeinsamen Schicksals ihren Trost finden sollen, mit den Propheten auch dieselbe Aufgabe durchzuführen haben. Sie sind die Apostel.

Die Apostel ausschließlich. Nirgends auch nur der leiseste Wink, daß die prophetische Aufgabe jedes Gläubigen in dem Schlußsatz vorausgesetzt werde — nirgends die leiseste Spur eines „gewissermaaßen" — nirgends ein Fingerzeig, der dem Leser andeutete, er solle über den nächsten Sinn der Worte in das Gebiet einer entfernten Analogie überschweifen und daran denken, wie jeder Christ gewissermaaßen als Prophet in die feindliche Welt eintrete — nirgends die Möglichkeit einer Ausflucht — statt dessen die bestimmte und zwingende Wendung, die allein zu den Aposteln führt — zu den Aposteln, deren Ernennung und Belehnung mit ihrer geschichtlichen Aufgabe Matthäus noch nicht einmal berichtet hat.

Es bleibt dabei: — er hat sich von der Richtung, in welcher die vorhergehenden Seligpreisungen vorangeschritten, ablenken lassen und der Zug, der ihn zu den Aposteln führte, war so gewaltig, daß er sogleich darauf die Sprüche folgen läßt, die rein und allein die geschichtliche Stellung der Apostel schildern. „Ihr seyd das Salz der Erde, — ihr seyd das Licht der Welt" (V. 13. 14).

Auch Lukas beginnt seine Rede mit Seligpreisungen, aber es sind nur vier, so daß die Anschwellung des Tons und der bewegtere Rhythmus, womit die vierte beginnt, an einem Punkte eintritt, wo der Leser die vorbereitenden Ansätze noch übersehen kann und die vorhergehenden Durchführungen des Thema's noch gegenwärtig hat, so daß die letzte volle Entwicklung des Grundgedankens wirklich den beabsichtigten Eindruck macht.

In allen vier Gliedern wird derselbe Gedanke durchgeführt — handelt es sich wirklich von der Vergeltung, die den Leidenden gewiß ist. Wenn es zuletzt heißt (C. 6, 22.): „selig seyd ihr, so euch die Menschen hassen, und wenn sie euch ausschließen und schmähen und euern Namen als einen bösen verwerfen", so ist auch die Einheit der Subjecte bewahrt und ist immer noch von denselben die Rede, die vorher als die Armen, Hungernden und Weinenden selig gepriesen wurden.

Heißt es endlich in der zweiten Hälfte des Schlußsatzes (V. 23): „freut euch alsdann und frohlocket, denn sehet, euer Lohn ist groß im Himmel, denn dergleichen thaten ihre Väter den Propheten auch", so fehlt der Zusatz, den erst Matthäus eingeschoben hat, jener Zusatz: „die vor euch waren", der durch die Bestimmtheit der Subjecte, die er voraussetzt, die ausschließliche Beziehung auf die Apostel verlangt, und folgen auch nicht die Sprüche über das Salz der Erde und das Licht der Welt, die die Ausschließlichkeit dieser Beziehung befestigen. Hier im Schlußsatz des Lukas sind vielmehr die Propheten nur der auserwählte Theil des Volks, dem die ganze übrige Masse schon mit derselben Feindseligkeit gegenüberstand wie jetzt den Gläubigen.

Matthäus hat die ursprüngliche Structur des Schlußsatzes nicht zu würdigen gewußt — er wußte auch Nichts davon, daß der Schriftsteller, der diesen Satz zuerst gebildet, sein Gefüge und seine Stichworte dem A. T. entlehnt hat. „Also thaten

auch eure Väter", sagte Moses in einer Strafrede *) — „also thaten ihre Väter den Propheten", sagt Jesus, indem er die Leiden der Gläubigen als etwas Natürliches bezeichnen will — der Compilator Matthäus sah dagegen nicht mehr, daß dieser allgemeine Ausdruck: „also thaten auch ihre Väter" zu dem Gedanken führt, daß das, was die Gläubigen erfahren, im Lauf der Welt begründet ist, er erwähnt der Väter nicht und setzt unnöthigerweise statt des allgemeinen Ausdrucks „also thaten sie", die Bestimmtheit, die ihm allein im Kopfe liegt: „also verfolgten sie die Propheten, die vor euch waren." Wo dagegen sein Vorgänger eine ausdrucksvolle Bestimmtheit hervorgebracht hat — so in der ersten Hälfte des Schlußsatzes: „wenn sie euch hassen und ausstoßen und euch schmähen und euern Namen verwerfen um des Menschen Sohnes willen" — da setzt er seine abgeplattete Bestimmtheit, „wenn sie euch schmähen und verfolgen", weiß er Nichts davon, daß jener Contrast des Leidens um Gottes willen und des unausbleiblichen Triumphs dem Buch des Jesaias (C. 66, 5) wörtlich entlehnt ist, weiß er nicht, daß die Ausstoßung aus der verweltlichten Gemeinde dem Contrast seine wahre Spannung gibt, versteht er demnach auch nicht, was der ursprüngliche Satz: „wenn sie euern Namen als einen bösen verwerfen" zu bedeuten hatte, und fügt er zu seiner Verflachung: „wenn sie jegliches Uebels von euch reden", sogar noch den müssigen und schleppenden Zusatz: „so sie daran lügen". Demjenigen, der den Preis der Leidenden, Ausgestoßenen und Gebrandmarkten zuerst ausarbeitete, konnte es nicht in den Sinn kommen, daß er seine Leser durch einen

*) 4. Mos. 32, 7. οὕτως ἐποίησαν οἱ πατέρες ὑμῶν. Luk. 6, 23. κατὰ ταῦτα ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

so aufdringlichen Zusatz an die Unschuld jener Leidenden erinnern müsse. Dieselbe verstand sich von selbst.

Matthäus hat aber noch mehr gethan. Er hat nicht nur die ursprüngliche Structur der Seligpreisungen zerstört, den Rhythmus in Verwirrung gebracht, den Gang der Melodie unterbrochen, bedeutungsvolle Wendungen eingeknickt, ausdrucksvolle Züge abgeplattet — er hat sogar den Grundgedanken des Ganzen nicht verschont und ihn in gleicher Weise entstellt, wie er die Form, die derselbe von seinem Schöpfer erhalten, gefährlich beschädigt hat.

Ursprünglich, d. h. in der Gestalt, in der sie uns im Lukasevangelium entgegentreten, waren nämlich die Seligpreisungen Nichts mehr und Nichts weniger als der revolutionäre Angriff des christlichen Princips auf eine Voraussetzung, die die durchgehende Grundlage des Judenthums bildete, so wie auf die Macht des Weltreichs, deren Druck die neue Sammlung des Gemüths, die den Aufgang des Christenthums bezeichnete, zum Theil hatte erzeugen helfen, aber auch zugleich zusammenpreßte, irritirte und zu ihrer allumfassenden Erweiterung trieb. Ja, nicht nur der Angriff — sie waren schon die Vollendung der Revolution, der Sieg, und ihr Jubel feiert den Umsturz der weltlichen Voraussetzung des Judenthums und der gesammten Weltmacht, deren Hohn und Stolz an dem neuen Reichthum der Gedrückten und Ausgeschlossenen seine Widerlegung fand.

Laßt dem Unglück immerhin seinen Lauf, das ist der ursprüngliche Sinn dieser Seligpreisungen, laßt es die Welt verwüsten und Alles mit Verzweiflung erfüllen — das Unglück ist der Anfang des Heils und die V e r z w e i f l u n g der Q u e l l d e s T r o s t e s — je größer die Zerschlagenheit, um so größer unser Werth, um so sicherer ist uns der himmlische Schatz.

Mögen die Diener des alten Gesetzes immerhin unsers Elends

und Jammers spotten — lasset sie sich der Harmonie erfreuen, die ihr Gesetz zwischen dem innern Werth und dem äußern Wohlergehen hinstellen will — ihre trügerische Harmonie wird doch in der Disharmonie verklingen, die jetzt das Weltgesetz geworden ist — die Disharmonie ist unsere Regel, unser Gesetz.

Laßt den Herrschern und Bevorrechteten den Hohn, mit dem sie auf euch herabsehen, nachdem sie euch unglücklich gemacht, ausgestoßen und aus dem Genuß ihrer Gesellschaft, aus dem Schutze ihres gesetzlichen Verbandes vertrieben haben — wohl euch, daß ihr mit den Bevorzugten dieser Welt Nichts mehr gemein habt — im Himmel wartet eurer die Gemeinschaft, die größer, mächtiger, reicher ist.

Die Kühnheit dieser Voraussetzung, daß die Armen wegen ihrer Armuth, die Hungernden wegen ihres Hungers, die Gedrückten wegen ihrer Bedrängnisse, die Ausgestoßenen wegen ihrer Verworfenheit der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sind und in ihrer Armuth und Gedrücktheit den Quell ihrer Seligkeit besitzen, hat Mathäus gelähmt, ja vollständig vernichtet, als er die Armen des Lukas in diejenigen verwandelte, die „im Geiste" arm sind. Den Anstoß, den ihm die Schroffheit jener Voraussetzung zu enthalten schien, glaubte er zu beseitigen, indem er jenen Zusatz hinzufügte und damit dem Leser zu verstehen gab, daß die Armuth, die den Menschen werthvoll und des Himmelreichs theilhaftig mache, geistig zu verstehen sey — auf die Frage, was nun diese geistig zu fassende Armuth eigentlich sey, würde er eben so wenig eine bestimmte Antwort geben können als die spätern Ausleger, die sich vergeblich bemüht haben, den unbestimmten Anklang, den der Evangelist durch seine Combination erzeugt hat, zu einem wirklich bestimmten Gedanken fortzuführen.

Mag aber das Spiel des Gegensatzes, zu dem Matthäus

den Anlaß gegeben, wie jedes Spiel des Contrastes zu noch so interessanten Wendungen führen, mag es die erbaulichsten Betrachtungen veranlassen — es bleibt doch dabei, daß seine Combination nur eine zufällige, keine ursprüngliche Gedankenstimmung, nicht frei geschaffen ist — vor Allem bleibt die Hauptsache, daß er in einen fremden Typus seinen Contrast eingefügt hat.

Wenn es gewiß ist, daß jener christliche Jubel über die Nichtigkeit des weltlichen Scheins, der sich in dem zweiten Korintherbrief C. 6, 4—10 mit der Kraft der subjectiven Empfindung äußert, in den Seligpreisungen des Lukasevangeliums seine erste evangelische Gestaltung erhalten hat, so fragt es sich doch noch, ob Lukas dieser ursprüngliche Former war.

Die Antwort kann nur verneinend ausfallen. In der Schrift des Lukas folgen nämlich auf die Seligpreisungen vier entsprechende Weherufe über die Reichen, Vollen, Lachenden und über die, von denen Jedermann wohl redet, aber diese Wehe's sind matt, prosaisch, können sich mit der Kraft der Seligpreisungen nicht messen, sind diesen viel zu geometrisch genau nachgebildet, als daß sie zu eigner Bedeutung sich erheben könnten, und haben in der Kirche auch in der That niemals besonderes Ansehen erlangt. Die Fülle des Schlußsatzes ferner, in welchen die Seligpreisungen auslaufen, hat etwas Abschließendes, beweist, daß mit diesem Jubel das Thema erschöpft seyn soll, und schließt die matte Wiederaufnahme des Thema's in den Weherufen sogar aus. Auf die Weherufe folgt endlich V. 27—36 eine große Ausführung über die Nothwendigkeit der Feindesliebe — wenn dieselbe auch allerdings ein neues Thema ist und die Feinde, deren Herrschaft und Bosheit in den Seligpreisungen als das Bestehende und im Weltlauf Begründete vorausgesetzt wird, vielmehr als hilfsbedürftig den Gläubigen gegenüberstellt, so könnte doch allenfalls, freilich immer

nur ein sehr entfernter Zusammenhang mit den Seligpreisungen hergestellt werden, wenn die Weherufe gestrichen werden. Seyd ihr auch gepreßt und gedrückt — so könnte dieser Zusammenhang zur Noth gedacht werden, — leidet ihr auch unter dem Druck der Welt, so sage ich euch doch: liebt eure Feinde, thut denen wohl, die euch hassen! — aber jeder Gedanke an Zusammenhang muß aufgegeben werden, wenn unmittelbar vorher, V. 26, in dem letzten Weherufe diejenigen unglücklich genannt werden, von denen Jedermann wohl redet, d. h. wenn des Drucks und der Verfolgung mit keinem Wort gedacht war.

Dieser Mangel an Zusammenhang beweist, daß Lukas nicht der ursprüngliche Schöpfer war. Er fand in einer seiner Quellen die Seligpreisungen vor — seine Quelle lieferte ihm auch die folgende Ausführung V. 27—36, in welcher die Feinde nicht als herrschend und die Gläubigen als darbend und ausgeschlossen, sondern jene als bedürftig, diese als mittheilend von dem Ihrigen einander gegenüberstehen — beide Gruppen von Sprüchen stellte er nebeneinander und die Verwirrung des Ueberganges von der ersten zur zweiten hat er wahrscheinlich selbst erst verursacht, indem er den Seligpreisungen die entsprechenden Weherufe nachschickte.

Matthäus benutzte dieselbe Quelle, aus der Lukas schöpfte, höchstwahrscheinlich noch andere, in denen das Thema bereits mehrfach variirt war, die ursprüngliche Ausführung des Thema's und die spätern Variationen warf er zusammen, der Vorgang des Lukas bestimmte ihn, seine Bergpredigt mit den Seligpreisungen zu eröffnen, und sein eigenes Ungeschick verhalf ihm zu jenen störenden Zusätzen und Veränderungen, zu jenen Entdeckungen, deren Ruhm ihm durchaus nicht geschmälert werden soll.

Das Salz der Erde.

Auch der Ruhm, daß er an die Seligpreisungen, die sich an die Gläubigen überhaupt richten, V. 13—16 die beiden Sprüche über die Bedeutung der Apostel angefügt hat, ist ihm bereits gesichert.

Es würde vergeblich seyn, zwischen den Seligpreisungen der Leidenden und dem Spruch über die hohe Würde der Apostel, zwischen Sprüchen, die die Leiden unter dem Drucke der Welt zum Gegenstand haben, und dem Preis der Apostel wegen ihrer hohen Bestimmung auch nur den Schein eines Zusammenhangs herzustellen; von Sprüchen, die den Gläubigen wegen ihres Leidens selig preisen, giebt es keinen unmittelbaren Uebergang zu einem Abschnitt, in welchem die thätige Beziehung der Apostel zur Welt, das Belebende, Anregende und Durchdringende ihrer Wirksamkeit geschildert wird. Oder wollte man in der Warnung, man solle das Salz nicht dumm werden lassen, den Punkt sehen, an welchen der vorhergehende Preis der Leidenden und Verfolgten anknüpfen könne, wollte man daher den Gedanken, daß diejenigen, von denen die Völker die Würze bekommen sollen, durch die Furcht vor zeitlichen Verfolgungen ihre Kraft nicht schwächen dürfen, zum Mittelglied zwischen den vorhergehenden Sprüchen und dieser Warnung machen, so wäre auch das noch ein ungehöriger Uebergang, da vielmehr nur die ruhigen und glücklichen Zeiten für das Salz gefährlich zu werden pflegen.

In der Schrift des Lukas steht der Spruch vom Salz auch nicht in seinem angemessenen Zusammenhang. Als einmal dem Herrn viel Volks nachfolgte, wandte er sich um und sagte er, daß nur derjenige, der Alles, was er hat, aufgiebt, zu ihm kommen könne (C. 14, 25—27); nachdem er sodann an dem

Bilde dessen, der einen Thurm bauen will und zuerst die Kosten überschlägt, so wie des Königs, der erst seine Kräfte zählt und abmißt, ehe er einen Krieg beginnt, die Nothwendigkeit der Ueberlegung und Berechnung nachgewiesen, kommt er (V. 34. 35) zu dem Ausruf: „ein schön Ding, das Salz!" und zu der Warnung, man solle dasselbe nicht dumm werden lassen, da es dann zu Nichts mehr, auch zu dem niedrigsten Dienste nicht tauge.

Das Aufgeben des Eignen aber, da es nur das persönliche Verhältniß des Einzelnen zum Himmelreich betrifft, was hat es mit dem Salz und dessen ätzender und erfrischender Kraft, — einer Kraft zu thun, die sich nur im Verhältniß zu Andern äußert? Die Entsagung und Verzichtleistung auf alles Eigene, was hat sie mit der Ueberlegung und Behutsamkeit Gemeinsames, die im Bilde vom König, der in den Krieg ziehen, und vom Besitzer, der einen Thurm bauen will, empfohlen wird? Lukas freilich glaubt den besten Zusammenhang zu bilden, wenn er vom Gebot der Entsagung ohne Weiteres zu der Anempfehlung der Behutsamkeit übergeht — er glaubt so fest an das Vorhandenseyn des Zusammenhangs, daß er am Schluß dieser Anempfehlung mit einem „also" — „also auch ein jeglicher unter euch, der nicht entsagt Allem, was er hat, kann nicht mein Jünger seyn" (V. 33) — an jenes Gebot wieder anknüpft und dann ohne Weiteres an diese Recapitulation seinen Preis des Salzes anschließt — allein die Entsagung, die der Jünger Jesu leisten muß, schließt vielmehr jede Ueberlegung und Behutsamkeit aus und mit dieser Ueberlegung und Abschätzung der eignen Kräfte hat die erfrischende Kraft des Salzes so wenig Gemeinsames, wie mit der Verzichtleistung auf den theuersten Besitz.

Lukas hat verschiedene Sprüche aus seinen Quellen zusam-

mengerafft und sogar aus dem Anfang der Rede Jesu: „wer zu mir kommt“, unglücklich genug den Anlaß zur ganzen Rede gebildet: Jesus muß umherziehen, sich umblicken und zum Volke, welches ihm nachfolgte, über die Pflichten seiner Nachfolger sprechen.

Und Marcus? Auch er hat den Preis des Salzes. Als sein Jesus den Jüngern wegen ihres Streits über den gegenseitigen Vorrang einen Verweis gab und bei dieser Gelegenheit auf das Aergerniß zu sprechen kam, welches der Mensch an seiner eigenen Person finden könne, als er demnach gebot, man solle das Glied, welches der Grund des Aergernisses sey, lieber abthun, als mit dem Gliede sich in das ewige Feuer werfen lassen, da fährt er fort (C. 9, 49): „denn jeder muß mit Feuer gesalzen werden und jedes Opfer wird mit Salz gesalzen“ — da kommt er endlich zum Preis des Salzes (V. 50): „ein schönes Ding ist das Salz!“ und fordert er die Jünger auf: „habet Salz in euch und Frieden unter einander!“

Salz und Frieden! Salz, das aufregende und erfrischende! und Frieden, den beruhigenden und besänftigenden! Welche Combination!

Also Marcus ist doch auch nicht immer Meister! Statt zu gestalten hat er diesmal so mechanisch combinirt wie Matthäus und Lukas fast immer zu combiniren pflegen. Er hat den Frieden mit dem Salz zusammengestellt, um die Rede auf ihren Anlaß — den Streit der Jünger untereinander — endlich wieder zurückzuführen.

Der Preis des Salzes hat mit diesem Anlaß und dem eigentlichen Verweis, der im Spruch von der Selbsterniedrigung enthalten ist (V. 35), Nichts zu thun. Aber auch der Spruch vom Aergerniß, an welchen der Gedanke von der Nothwendigkeit des Salzes sogar als das Begründende angeknüpft wird, bietet keine Seite dar, nicht einmal einen Anklang, der auf den

folgenden Spruch vom Salz hinwiese. Weil das ewige Höllenfeuer so eben erwähnt war, soll der Spruch: „denn Jeder muß mit Feuer gesalzen werden" an seinem Platze seyn? Weil in diesem Spruch das Bild vom Feuer und das vom Salz in eine unklare Verbindung zusammengebracht sind, — darum soll es sich von selbst verstehen, daß nun der Spruch über die Nothwendigkeit und Vortrefflichkeit des Salzes folgen darf? Und „Jeder" muß mit Feuer gesalzen werden? Etwa jeder der Verdammten? Gleichsam als ein Opfer, das der göttlichen Gerechtigkeit dargebracht wird, wie nach dem Gesetz jedes Opfer mit Salz gewürzt wurde? Allein dann müßte das Subject erst diese Bestimmtheit erhalten haben, müßte es heißen: jeder von ihnen, jeder von diesen, die im ewigen Feuer schmachten, müßte der Gedanke, daß sie ein Opfer für Gott seyen, erst vorbereitet, motivirt und sodann ausdrücklich aufgestellt seyn, muß es endlich zuvor möglich gemacht seyn, daß das Höllenfeuer mit seiner reinen und perpetuirlichen Qual und das Salz mit seiner reinigenden, erfrischenden und belebenden Kraft als gleich und ebenbürtig neben einander gestellt, ja zu Einem Bilde zusammengewirrt werden können.

Also Jeder! Vielleicht wirklich Jeder? Nicht bloß Jeder der Verbannten? Mit Feuer muß Jeder gesalzen werden, durchs Feuer muß Jeder hindurchgehen — sey es durchs Höllenfeuer, sey es durchs Feuer der Selbstverläugnung? Immer noch ein Ding der Unmöglichkeit! Dann müßten in dem Satze: „jeder muß mit Feuer gesalzen werden" zwei specifisch verschiedne Feuer, als wären sie Eines und dasselbe, zusammengefaßt seyn. Unmöglich! das Höllenfeuer läutert nicht und hat als ein ewiges nicht die Bestimmung der Läuterung, während das Feuer, welches denjenigen, der sich in sein Element begiebt, zu einem Gott wohlgefälligen Opfer macht, belebt und

erneuert und sogar dem erfrischenden Salz gleich gesetzt wird.

Doch wenn wir selbst das Unding zugeben wollten, daß in dieser Confusion der Bilder und Wendungen, bei dieser gedankenlosen Begründung des vorhergehenden Spruchs von der Tilgung der Aergernisse irgend ein Gedanke — etwa der Gedanke von der Nothwendigkeit der Läuterung seinen Ausdruck erhalten habe, so erreicht die Confusion nun erst ihren höchsten Grad, wenn in der zweiten Hälfte des Spruchs (V. 50) das Salz wegen seiner Vortrefflichkeit gerühmt und die Forderung gestellt wird, man solle es ja immer kräftig und frisch erhalten. Vorher, wenn es mit dem Feuer der Selbstverläugnung gleich gestellt wurde, wirkte es innerlich, war seine Wirkung die Befreiung des Menschen von den Aergernissen, die er in sich selbst findet — jetzt hingegen wirkt es nach außen, ist es die anregende Kraft besonderer Persönlichkeiten, die auf Andere Einfluß üben und deren Lebensgeister erfrischend beleben.

Ein Schriftsteller, der frei aus dem Eignen arbeitet, ist schlechterdings unfähig dazu, Bilder und Wendungen, die nach den verschiedenartigsten Richtungen auseinandergehen, zusammenzuwerfen, so daß kein Bild zu seinem natürlichen Verlauf kommt, keine Wendung zu dem Ziele gelangt, welches sie beabsichtigt. Die Sprache hat schon als bloßes Element, in dem sich der Schriftsteller bewegt — d. h. wenn wir von der Herrschaft absehen, die der künstlerische Former über sie ausübt — eine so sicher wirkende Kraft, daß sie Wendungen, die nicht wirklich vorbereitet sind, verschmäht, Wendungen, auf die sie der Zug der Gedanken gebracht hat, auch zu Ende führt, das Bild, dessen sie bedarf, wenigstens in den Umrissen zeichnet. Der Schriftsteller brauch noch gar kein Künstler zu sein — die eigne Kraft des Elements, in dem er arbeitet, trägt ihn doch und wenn er

seine Zwecke auch nicht zu wirklichen Kunstgestalten auszubilden vermag, so schieben sie ihn doch vorwärts und geben sie ihm Kraft ihres eignen Dranges die Form an die Hand, die ihnen wenigstens eine nothdürftige Ausführung sichert.

Von dieser Kraft des Elements ist in dem Spruche des Marcus über das Feuer und Salz keine Spur zu finden — es fehlt die Triebkraft eines ursprünglichen Zwecks — darum schwindet jede Ahndung des Zusammenhangs und kann auch nicht einmal von der nothdürftigsten Ausführung eines wirklichen Gedankens die Rede seyn.

Auch Marcus also hatte Quellen, denen er dießmal Bilder und Wendungen entlehnte, ohne das Motiv, welches zu ihnen führte, und ohne den Abschluß, den sie forderten, in seine Schrift zugleich mit aufzunehmen. Es ging ihm dießmal, wie sonst fast immer dem Lukas und Matthäus, die Kraft verließ ihn für einen Augenblick und er war nicht im Stande, fremde schriftstellerische Arbeiten, von denen er abhängig war, angemessen und ohne seine Abhängigkeit zu verrathen, in seinen Plan einzufügen. Sein Plan war eben dießmal schwach und in der That so unglücklich angelegt, daß er nur in der Wirrniß einer haltlosen Dissonanz endigen konnte. Dieser Abschnitt, der an dem Rangstreit der Jünger und ihrer Zurechtweisung sein durchgehendes Interesse haben soll, ist überhaupt, wie sich später zeigen wird, eine der schwächsten Partieen seines Werkes.

Das Licht der Welt.

Matthäus — Matthäus allein hat dem Preis des Salzes und des Lichts die ausschließliche Beziehung auf die Jünger

gegeben — er allein hat die Apostel als das Salz der Erde und das Licht der Welt gepriesen.

Doch nicht Er! Hätte er diesen Preis der Apostel zuerst gebildet, so würde er ihn nicht an Sprüche, deren allgemeine Haltung die Beziehung auf die Gläubigen überhaupt gebietet, angefügt, würde er so nicht geschrieben haben, als wäre jener Preis und diese Beschreibung von der Stellung der Gläubigen überhaupt die Ausführung eines einzigen, eines und desselben Gedankens.

Er hat das Verschiedene erst zusammengebracht, beides vorgefunden und namentlich den Preis der Apostel derselben Quellenschrift entlehnt, die Petri Binde- und Lösegewalt (C. 18, 18) auf alle zwölf Apostel übertragen und den Zwölfen die Aussicht eröffnet hatte, daß sie einst auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten würden (C. 19, 28).

Ursprünglich hat das Lob des Salzes die anregende und erfrischende Kraft im Auge, die die Gläubigen überhaupt besitzen und die sie in ihrem Verband als Gemeinde auf die schaal und matt gewordene Welt einwirken lassen; — ursprünglich waren die guten Werke der Gläubigen überhaupt dasjenige, was vor der Welt leuchten sollte, als Zeugniß der Kraft, mit der sie der himmlische Vater beschenkt hatte.

Justinus hat uns aus seinen apostolischen Denkwürdigkeiten diesen Spruch in seiner ursprünglichen Einfachheit aufbewahrt: „es leuchten aber eure guten Werke vor den Leuten, damit sie sehen und euern Vater im Himmel bewundern" *) — Matthäus hat das Licht in den Spruch gebracht, weil er vorher (C. 5, 14. 15) die Sprüche von dem Licht aufgeführt hatte, von denen

---

*) Apol. II. 62. ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

er glaubte, daß sie mit dieser Aufforderung im strengsten Zusammenhang ständen — er hat in die Aufforderung selbst eine matte und schleppende Zweckbestimmung gebracht, wenn er das Gebot: „so leuchte euer Licht vor den Leuten" aus dem Zwecke erklärt: „damit sie eure guten Werke sehen" — er hat dadurch den wirklichen Zweck, den das Gebot im Auge hat, daß nämlich die Leute durch den Anblick zur Bewunderung des himmlischen Vaters fortgerissen werden sollen, viel zu weit zurückgeschoben.

Es war schon ein Versehen von ihm, daß er diesem Spruch, der sich auf die Gläubigen überhaupt bezieht, den Preis der Apostel voranstellte — die Ueberfülle hat er aber noch störender gemacht, indem er zwischen diesen Preis der Apostel und die Aufforderung, die allen Gläubigen gilt, ein Paar Sprüche stellte, die die Bestimmung des Lichts zum Leuchten beschreiben. In dem Preis der Apostel: „ihr seyd das Licht der Welt" handelt es sich nicht um die Bestimmung, sondern wird das Factum einfach hingestellt — die Aufforderung an die Gläubigen denkt nicht daran, daß das Licht seiner Natur nach leuchten muß und daß man es nicht unter dem Scheffel stellen werde, sondern sie hat nur das Interesse, die Bewunderung der Welt auf den himmlischen Vater zu lenken.

Dieser Spruch von der Bestimmung des Lichts zum Leuchten hat überhaupt den Evangelisten Unglück gebracht. Nicht unter den Scheffel oder unter die Bank stellt man das Licht, sondern auf den Leuchter, sagt Jesus in der Schrift des Marcus (C. 4, 21) und mit dem Zusatz: „damit die Eintretenden das Licht sehen" in der Schrift des Lukas (C. 8, 16) zu den Jüngern, als er ihnen auf ihre Bitte die Parabel vom Säemann gedeutet hatte; — der einzig mögliche Zweck des Spruchs in dieser Umgebung könnte daher nur der seyn, den Jüngern zu

insinuiren, daß sie von ihren Fähigkeiten bei Anhörung der Parabeln Gebrauch machen sollten — wie dürftig aber und ungelenk würde in diesem Falle der Spruch seyn — welche weitläufige und pomphafte Anstalten würde der gemacht haben, der zu diesem Zweck den Spruch zuerst gebildet hätte, falls es ihm moglich gewesen wäre, zum Behuf eines so dürftigen Zwecks diesen grandiosen Anlauf zu nehmen. Allerdings würde dieser Sinn der Tendenz des ganzen Abschnitts, in dem er eine wichtige Wendung bildet, entsprechen, da der Vortrag der Parabeln nach der Ansicht des Marcus nur den Zweck hatte, die Jünger in der Auffassung und Deutung derselben zu üben und sie auf ihre bevorrechtete Stellung im Vergleich mit dem unfähigen und unverständigen Volke aufmerksam zu machen — allein auch hier werden wir sehen, war Marcus schwach geworden und hat er sich so weit versehen, daß er einem Spruch, der doch offenbar die Bestimmung der Lichtbringer, Andern voranzuleuchten und den Lebensweg zu erhellen, hervorhebt, diese beschränkte und zugleich gequälte Beziehung auf die Schuldigkeiten gab, die die Jünger gegen sich selbst zu erfüllen hätten. Lukas, so viel können wir für jetzt bestimmen, fand dieses Versehen in seiner Quellenschrift bereits vor.

Später läßt Lukas seinen Herrn das Bild von dem Licht, das man nicht unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter steckt, noch einmal gebrauchen — bei dieser Gelegenheit aber noch unpassender als in jenem Zwiegespräch mit den Jüngern. Nach der Urschrift, die dem Marcion vorlag und der nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Epiphanius der Vergleich mit Jonas und Salomo fehlte, soll nämlich Jesus unmittelbar darauf, nachdem er C. 11, 29. die Forderung derjenigen, die von ihm ein Zeichen sehen wollten, kurz abgewiesen hatte, das Bild vom Licht aufgestellt und jenen Spruch vom innern Licht, welches

den ganzen Leib lichte macht, angefügt haben (V. 33 — 35). Wann aber, müssen wir fragen, wann sollen wir zu dem ästhetischen Urtheil, daß jeder Gedanke an Zusammenhang aufhöre, das Recht erhalten, wenn es hier nicht der Fall seyn soll? Wie fremd müssen sich Anlaß und die veranlaßte Aeußerung gegenüberstehen, damit jenes Urtheil als berechtigt erscheine, wenn der Anlaß, den Lukas dem Spruch vom Licht vorangestellt, noch kein unnatürlicher genannt werden soll? Daß das Anzünden des Lichts und sein offenes Aufstecken auf den Leuchter die Offenkundigkeit der Wirksamkeit Jesu bezeichnen solle, hat nicht einmal der Evangelist angedeutet — daß die Leute, wenn sie Etwas von Jesu sehen wollen, sich an sein offen vor Allen ausgebreitetes Wirken halten sollen, hätte vielmehr ausdrücklich gesagt werden müssen, und hätte der Evangelist auch wirklich seinen Herrn aussprechen lassen, wenn er im Stande gewesen wäre, den Anklang an das Offenkundige, den ihm das Bild vom Anzünden und Aufstecken des Lichts zu enthalten schien, auszuarbeiten. Er konnte es nicht, that es nicht, weil es zu schwer war, diesem Gleichniß seine ursprüngliche Tendenz zu nehmen, wonach es sich an die Andern, d. h. an diejenigen richtete, die Jesu gegenüberstanden, an die Gläubigen und für sie die Mahnung enthielt, daß sie ihr Licht nicht verstecken dürfen.

Daß der Spruch vom innern Licht (V. 34 — 36) dem vorausgesetzten Anlaß gleich fremd ist und vielmehr von einer Instanz, die jeder Mensch in sich trägt, von einem höchsten Punkt im Menschen handelt, von dem zuletzt alle Entscheidung ausgeht, brauchen wir kaum zu bemerken.

Das neue Gesetz.

Den großartig angelegten Abschnitt über das neue Gesetz hat Matthäus nicht geschaffen, aber wohl mit einzelnen Aenderungen und Zusätzen bereichert, die den Beweis liefern, wie wenig er im Stande war, ein zusammenhängendes Ganze als solches aufzufassen, geschweige denn es zu schaffen.

Daß ein Abschnitt, in welchem Jesus sein Gesetz zu dem alten, als dessen Erfüllung er es bezeichnet, in Gegensatz stellt, mit den in sich selbst schon zusammenhangslosen Sprüchen vom Licht der Welt und vom Licht der guten Werke nicht zusammenhänge, daß auch mit den Seligpreisungen, in denen nicht das alte und neue Gesetz, sondern das gegenwärtige Leiden der Gläubigen und ihre Vergeltung im Himmel den Gegensatz bildet, kein wirklicher Zusammenhang hergestellt werden kann, bedarf keiner Erwähnung.

Wir gehen sogleich dazu über, in dem Abschnitt die Hand des Matthäus nachzuweisen.

Er nur war im Stande, in den Eingang, in welchem Jesus C. 5, 17 versichert, daß es durchaus nicht seine Bestimmung sey, das Gesetz aufzulösen, sondern daß er gekommen sey, es zu erfüllen, auch die Propheten einzuschieben. Der Schriftsteller, der die gewaltige Structur dieses Abschnittes bildete und mit großer Geistesgewalt den Gegensatz des alten und des neuen Gesetzes aufstellte und festhielt, wußte recht wohl, um was es sich in dieser Ausführung handelte, dachte nur an das Gesetz und war unfähig dazu, durch die Erwähnung der Propheten im Eingange eine Erwartung zu erregen, die er nicht zu befriedigen beabsichtigte — und nicht befriedigen konnte. Es gab wohl Leute in der Gemeinde, denen der Jesus der Evangelien zurufen konnte: „meinet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz

aufzulösen — ich bin nicht gekommen, um aufzulösen, sondern um zu erfüllen", aber kein evangelischer Schriftsteller gibt auch nur mit der leisesten Andeutung zu erkennen, daß er der Voraussetzung fähig war, es könnte wohl Mancher auf die Meinung kommen, daß Jesus am Ende die Propheten auflösen wolle. Im Kreise der evangelischen Anschauung und Geschichtsschreibung stand von vorn herein die Voraussetzung fest, daß das Werk Jesu, wie es sich in seinem Leiden, Tod und in der Auferstehung vollendete, die regelrechte Parallele zu der alttestamentlichen Verheißung sey, war man von vorn herein von der Einheit der Erfüllung und der Verheißung in dem Grade überzeugt, daß es Niemandem einfiel, an einen Unterschied von Beiden oder auch nur an die Möglichkeit zu denken, ob nicht vielleicht das Erlösungswerk eine Seite habe, wonach es als die Auflösung der prophetischen Anschauung erscheinen könne.

Erst Matthäus hat den Eingang zu einem Abschnitt, der nur vom Gesetz handelt, in Verwirrung gebracht, weil ihm die Formel „das Gesetz und die Propheten" zu geläufig war, als daß er es sich hätte versagen können, indem er das erste Wort hinschrieb, auch sogleich das zweite hinzuzufügen.

Er nur hat zu eben so unnützen Fragen wie gedankenlosen Beantwortungen derselben Anlaß gegeben, als er den Herrn V. 18 sagen ließ: „bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota und kein Strich vom Gesetze untergehn, bis Alles geschehen ist". Bis Himmel und Erde — also werden sie wirklich vergehen? Aber von einem neuen Himmel und einer neuen Erde ist nachher nicht die Rede. Und wenn Alles geschehen ist? Wie dann? Soll dann das Gesetz fallen? Soll dann manches Jota und mancher Strich unter die Bank geschoben werden können? Matthäus mag die Frage beantworten — er mag die Con-

fusion auflösen, — wenn es ihm möglich ist. Er mag es verantworten, daß er diese schielende Hinweisung auf die künftige Ausführung des Gesetzes in den Eingang verwebt und sogar die Reflexion über diese Ausführung hinaus ins Leere getrieben hat, während in dem ganzen folgenden Abschnitt die Erfüllung des Gesetzes, die Jesus aufstellt und realisirt, in keiner andern Weise an die Zukunft denkt als jedes Gesetz überhaupt d. h. nur insofern, als sie wie jedes Gesetz auch von den Andern ausgeführt seyn will.

Aber etwas Anderes war der Gedanke der Ewigkeit — der Gedanke, daß vom Gesetz nie auch nur ein Titelchen fallen solle — dieser Gedanke war in dem Spruch ursprünglich ausgedrückt, Lukas hat ihn erhalten, wenn er seinen Herrn sagen läßt (C. 16, 17): „es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß Ein Strich des Gesetzes falle" — das ist etwas Anderes — das ist richtig — die Unvergänglichkeit des Gesetzes und der gleiche, unendliche Werth aller seiner einzelnen Bestimmungen: — darum konnte es sich allein hier handeln, das war allein an seinem Platze.

Als Matthäus in seiner Quelle Himmel und Erde erwähnt fand, erinnerte er sich jenes Spruchs, der in der Rede Jesu von den letzten Dingen die Unvergänglichkeit seiner Worte der Vergänglichkeit des Himmels und der Erde entgegenstellte. „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber nicht" sagt der Jesus des Marcus C. 13, 31, d. h. was ich euch von meiner Zukunft sage, steht fester als Himmel und Erde und wird sich erfüllen; Matthäus las ferner unmittelbar vor diesem Spruch die Versichrung Jesu (Marc. 13, 30), daß dieß Geschlecht nicht vergehen werde, „bis daß Alles das, was er über seine Zukunft gesagt hatte, geschehe" — diese Versicherung des

gewissen Erfolgs*) verwebte er nun ungehörig genug in einen Spruch, der nur von dem gleichen Werth aller Bestimmungen des Gesetzes wie von der Unvergänglichkeit des Ganzen handelte, und er steigerte noch die gedankenlose Verwirrung, indem er mittelst derselben Formel die unpassende Erinnerung an den Untergang des Himmels und der Erde einführte**). So entstand die Confusion seines doppelten Endtermins: bis Himmel und Erde vergehen und bis Alles geschehe.

Während nun nach diesem Vorwort die Erfüllung des Gesetzes und der Gegensatz des alten und neuen Gesetzes sogleich zur Ausführung kommen müßten, folgt erst der Spruch: (Matth. 5, 19) „wer nun eines von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehrt die Leute also, wird der Kleinste heißen im Himmelreich, wer es aber thut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich". Wenn aber — in der ursprünglichen Form und nach der ursprünglichen Tendenz des Abschnitts — den Jota's des Gesetzes eine größere Dauerhaftigkeit, als selbst Himmel und Erde besitzen, zugeschrieben war, so war eben der Schein ihrer Kleinheit und Unbedeutendheit aufgehoben, war ihr unendlicher Werth gesichert, war der Gedanke an jeden Größenunterschied aufgehoben und konnte unmöglich den Augenblick darauf vom „kleinsten Gebote" gesprochen werden. Das kühne Wort, daß selbst das Jota unendlich werthvoll sey, soll vielmehr zu dem Gedanken führen, daß es im Gesetz Nichts gebe, was nur für ein Jota und einen Nebenstrich gehalten werden könne — es soll darauf hinweisen, daß in jedem Glied des Organismus die Seele des Ganzen wirke und

*) Marc. 13, 30. μέχρις οὗ πάντα ταῦτα γένηται.
Matth. 5, 18. ἕως ἂν πάντα γένηται.

**) Matth. a. a. O. ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανος κ. τ. λ.

gegenwärtig sey — eine Kühnheit, die durch die prosaische Voraussetzung, daß es wirklich „kleinste Gebote" gebe, gelähmt, ja vollständig widerrufen wird.

Der Spruch rührt nicht von dem Meister her, der das großartige Gebäude dieses Abschnitts aufführte — Matthäus fand ihn anderwärts — wahrscheinlich in derselben Umgebung, in welcher er die Anweisung fand, man solle (C. 23, 2. 3.) halten und thun, was die Schriftgelehrten sagen, die auf Mose's Stuhl sitzen.

Einem fremden Zusammenhang ist auch der folgende Spruch entlehnt V. 20: „denn ich sage euch, es sey denn eure Gerechtigkeit besser denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen". Wenn so streng wie in den einzelnen Sätzen dieses Abschnitts das alte und neue Gesetz, die Gesetzgebung Mose's und die des Messias einander gegenüber gestellt werden, wenn dieser Gegensatz das ausschließliche Interesse bildet, dann ist der Hinblick auf die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten, die in dem Zusammenhang dieses Spruches nur die heuchlerische seyn kann, nicht an seinem Platze — mit andern Worten: ein Schriftsteller, der einen so tief gedachten Plan ausbilden konnte, wie der ist, der dem Abschnitt vom neuen Gesetz zu Grunde liegt, der die Geisteskraft besaß, die zur Ausführung dieses Plans gehörte, war schlechterdings dazu unfähig, diese unpassende und störende Hinweisung auf die Gerechtigkeit der Heuchler in sein Werk einzufügen. Der Spruch gehörte ursprünglich einem ähnlichen an, wie der ist, der später, C. 6, 1 beginnt; Matthäus hatte ihn unverändert in seine neue Umgebung versetzt — Justinus hat ihn uns wörtlich eben so lautend aus seinen apostolischen Denkwürdigkeiten aufbewahrt.*)

*) Dial. c. Tryph. p. 333.

Wir kommen nun zu den Antithesen, in denen das alte und neue Gesetz einander gegenübertreten, und werden sie auch von mehreren Zusätzen und Abschwächungen befreien müssen.

Zunächst setzt Jesus dem Alttestamentlichen: „du sollst nicht tödten, wer aber tödtet, ist des Gerichts schuldig", sein Wort entgegen, welches schon den, der seinem Bruder zürnt, dem Gericht übergibt, den, der zu seinem Bruder „Dummkopf" sagt, dem Synedrium, wer ihn Narr schilt, dem Höllenfeuer überweist — ein Wort, das ernstlich gemeint, aber mit jenem absichtlichen Ernst hingestellt ist, der durch seine Uebertreibung sich selbst wieder auflöst und zu der Idee des sittlichen Verhältnisses führt, deren Unendlichkeit durch seine Uebertreibung der Vorstellung nahe gebracht werden sollte.

Matthäus hat diese Antithese schon dadurch geschwächt, daß er zu den Worten: „wer seinem Bruder zürnt", den abplattenden, ja sinnlosen Zusatz: „ohne Grund" — als ob der durch den Bruder selbst veranlaßte Zorn gestattet werden sollte! — hinzugefügt hat. Den Eindruck, den sie machen müßte, hat er aber vollständig paralysirt, indem er ihr zwei Sprüche nachschickte, die mit der von ihr eingeschlagenen Richtung nichts gemein haben und selbst wieder jeder eine besondere Richtung einschlagen.

Zuerst der Spruch (C. 5, 23. 24): „wenn du dein Opfer zum Altar bringst und dich daselbst erinnerst, daß dein Bruder Etwas gegen dich hat, so laß dein Opfer vor dem Altar und gehe und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder und dann komm und bringe dein Opfer" — Nichts als der Ausdruck des Gedankens, daß die Versöhnlichkeit höher als aller äußerer Gottesdienst steht und daß der Ausgleichung einer Störung im Verhältniß zu dem Nächsten selbst die Pflichten des Gottesdienstes nachstehen müssen — also ein Spruch, der seine

eigene Zuspitzung, der mit jener Antithese des alten und neuen Gesetzes ursprünglich Nichts zu thun hat und den nur ein unbestimmter Anklang und das Stichwort des Bruders an diese Stelle des Matthäusevangeliums gebracht hat.

Der folgende Spruch (V. 25, 26), der die Ausgleichung mit dem Widersacher empfiehlt, so lange man mit ihm noch auf dem Wege zum Richter sey, ist dagegen der Ausdruck jener revolutionären Antipathie, die die Gemeinde in der Zeit ihres ersten Selbstgefühls gegen den positiven Gerichtsstand hatte, und nur durch den äußerlichen Anklang mit dem vorhergehenden Spruch in unmittelbarem Zusammenhang gerathen, weil in beiden dazu gemahnt wird, man solle seine Schuldigkeit im letzten Augenblick, wo es noch Zeit ist und während man so eben etwas Anderes zu thun im Begriff sey, erfüllen — dieses Andere wird aber in beiden Sprüchen in durchaus verschiedenem Sinne hintangestellt — im Spruch vom Opfer wird es der höhern Verpflichtung untergeordnet — im Spruch vom Richter soll es schlechthin ausgeschlossen werden. Eben so hat auch die Annahme des äußersten Termins in beiden Sprüchen eine schlechthin verschiedene Bedeutung: im Spruch vom Opfer soll sie den unendlich höheren Werth der Versöhnlichkeit zur Anschauung bringen, da man um ihretwillen selbst das Opfer liegen lassen solle, wenn man schon am Altar stehe — im Spruch vom Richter soll sie nur darauf hinweisen, daß man noch den letzten Augenblick, ehe man vor dem Richter stehe, zur Befriedigung des Widersachers benutzen solle.

Jetzt steht die erste Antithese rein für sich da und die beiden andern Sprüche fallen den Quellen wieder anheim, denen sie Matthäus entlehnt hat.

In der Gestalt, in der uns Matthäus den Spruch vom Opfer erhalten hat, steht der richtige, ursprüngliche Bau vor

uns. Marcus hat den Bau beschädigt und namentlich die unentbehrliche Wendung, daß man selbst das Opfer auf dem Altar im Stich lassen und sogleich zu dem Bruder sich begeben müsse, wenn man im Augenblick, da man seine Pflicht gegen Gott so eben erfüllen wollte, sich der höhern Pflicht erinnere, die man gegen den Bruder zu üben habe, — diese schlechthin unentbehrliche Wendung hat er fallen lassen, wenn er seinen Herrn nur sagen läßt (C. 11, 25): „und wenn ihr stehet und betet, so vergebet, falls ihr Etwas wider Jemand habt" — Marcus hat ferner dem Spruch eine Zuspitzung gegeben, die ihm ursprünglich fremd war, wenn er die Versöhnlichkeit aus dem Grunde empfiehlt, weil sie die himmlische Vergebung für die eigenen Fehler erwerbe (V. 25. 26) — er hat endlich den Spruch in jene selbst schon höchst schadhafte Umgebung gestellt, wo die Verfluchung des Feigenbaumes, die ursprünglich die unausbleibliche Verdorrung des jüdischen Volkslebens symbolisiren sollte, in Widerspruch mit diesem Zweck von dem Herrn dazu benutzt wird, an der Kraft seines Worts die Berge versetzende Gewalt des Glaubensworts nachzuweisen.

Also wieder ein Beweis, daß auch Marcus Quellen hatte und sie zuweilen so ungeschickt benutzte wie Matthäus und Lukas.

Den richtigen Bau des Spruchs von der Vermeidung des Gerichts hat uns Irenäus aufbewahrt, wenn er berichtet, daß die Karpokratianer dem Herrn die Parabel zuschreiben: „wenn du mit deinem Widersacher unterwegs bist, gib dir Mühe von ihm loszukommen, damit er dich nicht dem Richter übergibt und der Richter dem Diener und der Diener dich in das Gefängniß werfe. Wahrlich, ich sage dir: du wirst von dannen nicht herauskommen, bis daß du den letzten Heller bezahlest".*) In seiner

*) Advers. haeres. I., 25, 4.

unkritischen Weise setzt Irenäus voraus, daß die Evangelienschrift, in welcher die Karpokratianer ihren Spruch lasen, nur ihnen angehöre: — die Schrift, die den Spruch in dieser Form enthielt, war vielmehr eine der Quellenschriften, die Matthäus und Lukas benutzten. Auch Lukas hat nämlich jenen Spruch mit der erklärenden und deutenden Einleitung „warum entscheidet ihr aber nicht unter einander, was Recht ist" — aber in der ungehörigen Verbindung mit dem Spruch über die Zeichen der Zeit, C. 12, 56 — 59. — das sicherste Zeichen, daß er ihn mechanisch einer seiner Quellen entlehnt hat.

Die Anweisung: „gib dir Mühe, daß du von ihm loskommst", hat Matthäus sogleich in den Anfang seines Spruchs gestellt und durch den vorangesetzten Spruch von der Versöhnlichkeit sich dazu verleiten lassen, die Ausgleichung des Streits, die in der ursprünglichen Form des Spruchs die einfache Leistung der Schuldigkeit war, in wohlwollendes Entgegenkommen — „sey wohlgesinnt*) gegen deinen Widersacher" — zu verwandeln. Lukas dagegen hat die gefällige Leichtigkeit des Eingangs: — „wenn du mit deinem Widersacher unterwegs bist, gib dir Mühe" — durch seine schwerfällige Ueberladung: „wenn du mit deinem Widersacher zum Fürsten gehst, gib dir unterwegs Mühe", zerstört.

Die Antithese der verschiedenen Auffassung des Ehebruchs (C. 5, 27. 28): „ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: du sollst nicht ehebrechen; ich aber sage euch: wer ein Weib anblickt, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebro-

---

*) εὐνοῶν

chen in seinem Herzen", d. h. schon die augenblicklich beim Anblick eines Weibes entstandene Lust ist Ehebruch, den das alte Gesetz nur in der wirklichen Vermischung sieht — diese Antithese ist im Ganzen wohl erhalten, nur daß die Schlußwendung, die der Spruch in einem Citat des Justinus hat: „wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, hat vor Gott in seinem Herzen schon die Ehe gebrochen" *), gefälliger ist und auf das Tribunal hinweist, vor welchem die Begierde des Herzens schon als die That gilt.

Aber schwerlich gehört hieher der folgende Spruch (V. 29. 30) von dem Auge, das man ausreißen soll, wenn es Einen ärgert, und von der rechten Hand, die man abhauen soll, wenn sie Einem Aergerniß bereitet.

Jene Antithese ist fertig, abgeschlossen — ist zum Extrem fortgeführt; dieser Spruch vom Auge und von der Rechten thut auch nicht im Entferntesten so, als ob ein Gegensatz jener Art vorhergehe — er ist vielmehr eine selbstständige Größe, hat sein eignes Interesse und, was die Hauptsache ist, seine eigne Zuspitzung — er schließt sich nämlich in dem Gedanken ab, daß es „besser ist, einäugig ins Himmelreich einzugehen, als sich mit beiden Augen ins ewige Feuer werfen zu lassen" — einem Gedanken, der seinen eignen Werth hat, die Gleichgültigkeit des christlichen Gemüthes gegen den ganzen Bereich der Aeußerlichkeit ausdrückt und an den Ehebruch allein oder vorzugsweise nicht denkt. Nur der Umstand, daß in jener Antithese vom Anblick die Rede war, hat den Spruch, der auch vom Auge handelt, hieher gebracht, aber seine zweite Hälfte, die von der rechten Hand spricht, beweist seine Selbstständigkeit und setzt ihn wieder in seine eigene Größe ein.

*) ἤδη ἐμοίχευσε τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ. Just. Apol. II., 61.

Den Schluß beider Sprüche vom rechten Auge und von der rechten Hand hat übrigens Matthäus abgeplattet, wenn er beide mit der allgemeinen Formel enden läßt: „es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde“; wenn er später in der Schrift des Marcus zu jener Stelle kommt, wo von den Aergernissen die Rede ist (Marc. 9, 43—47. Matth. 18, 8. 9), entlehnt er ihm den richtig gebildeten Schluß: „es ist dir besser, daß du einäugig in das Himmelreich eingehest, denn daß du zwei Augen habest und in das Höllenfeuer geworfen werdest.“

Justinus hat wiederum die leichtere und gefälligere Wendung: „denn mit beiden (Augen) dich in das ewige Feuer werfen zu lassen“ *) — er citirt den Spruch vom rechten Auge in demselben Augenblick, indem er den Spruch vom Ehebruch und den folgenden von der Ehescheidung anführt — ein Zeichen, wie nahe die Combination lag, an deren Richtigkeit und Natürlichkeit Matthäus nicht zweifelte, — möglich ist es auch, daß Justin in seiner Quellenschrift die Combination vorfand, daß sie Matthäus also nicht erst zu bewerkstelligen brauchte.

Die Antithese, die der Willkühr des Mannes, welche das mosaische Gesetz in allen Seiten des ehelichen Verhältnisses autorisirte, die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe entgegensetzt (C. 5, 31. 32), hat Matthäus zwar nicht durch die Verbindung mit fremdartigen Sprüchen geschwächt, aber wohl durch die Ein-

*) Ebend. a. a. O. συμφέρει γάρ σοι μονόφθαλμον εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφθῆναι εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ.

fügung einer Clausel, die durchaus fehlen mußte und ursprünglich, wie der Spruch des Lukas (C. 16, 18) und das Citat Justins aus seinen apostolischen Denkwürdigkeiten *) beweisen, gefehlt hat.

In Einem Fall will sein Jesus dem Mann die Ehescheidung gestatten: — wenn die Frau durch Hurerei ihm untreu geworden ist — die Kühnheit aber, die allen diesen Antithesen gemeinsam ist, fordert, daß diese Clausel wegfällt — der äußerste Gegensatz, in welchen alle diese Antithesen das christliche Gesetz zum mosaischen stellen wollen, ist auch in dieser erst wiederhergestellt, wenn der Willkühr, die das alte Gesetz dem Mann gestattete, die unbedingte Gebundenheit, der Lockerheit, die der eheliche Verband auf dem Boden des alten Gesetzes hatte, die unantastbare Heiligkeit gegenübersteht.

An der Kühnheit dieses Gegensatzes nahm Matthäus Anstoß — daher seine Clausel, die er auch später wieder der Darstellung des Marcus aufzwängt, wenn er demselben das Gespräch über die Ehescheidung in seiner Weise nachschreibt (Marc. 10, 11. 12. Matth. 19, 9).

Er hat die Tendenz des Spruchs überhaupt nicht verstanden. Die Bauart des ganzen Gegensatzes ist nämlich durch die Richtung des alten Gesetzes bestimmt: — wie dieses nur den Mann als berechtigt anerkennt, seiner Willkühr das eheliche Verhältniß preisgibt und ihm bei der Auflösung desselben nur die Ausstellung des Scheidebriefs vorschreibt, so hat auch das neue Gesetz nur auf den Mann seine Aufmerksamkeit gerichtet und will es ihn durch die Heiligkeit des Verhältnisses vollständig fesseln, „wer sich scheidet von seinem Weibe und freiet eine andere, der bricht die Ehe und wer die von einem Andern

*) Ebend. a. a. O.

Entlassene freiet, bricht die Ehe" — so lautet der Spruch des Lukas — so ist es richtig — so ist der Mann in beiden möglichen Fällen, d. h. der Mann in den beiden Rücksichten, in denen er hier in Betracht kommen konnte und — kommen mußte, als Ehebrecher hingestellt — so las den Spruch auch Justinus in seinen Quellen, wenn er den Schluß desselben citirt *): „wer eine von einem andern Mann entlassene freiet, bricht die Ehe." Marcus hat sich darin versehen, daß er in der zweiten Hälfte des Spruchs die Frau zum Subject und Ausgangspunkt gemacht und die unmögliche Voraussetzung — d. h. vom alten Gesetz nicht veranlaßte Voraussetzung, daß die Frau „ihren Mann entläßt", dazu benutzt hat, um sie für den Fall, wenn sie „einen Andern heirathet", auch als Ehebrecherin hinzustellen. Matthäus hat diese Beziehung auf die Frau schon in der ersten Hälfte des Spruchs hervorgehoben, wenn er schreibt: „wer seine Frau entläßt, macht, daß sie die Ehe bricht" — vom Mann aber, vom Mann handelt es sich — vom Mann kann es sich allein handeln, den Matthäus in der zweiten Hälfte des Spruchs noch als Ausgangspunkt und Hauptperson stehen läßt, wenn er wie Justin und Lukas schreibt: „wer eine Entlassene freiet, bricht die Ehe."

In die Antithese, die vom Eid handelt, hat Matthäus wieder eine störende Ueberfülle gebracht.

Den Alten war nur der Meineid verboten, dagegen die Heilighaltung der Eide ausdrücklich geboten. Wenn nun aber

*) Ebend. a. a. O. ὅς γαμεῖ ἀπολελυμένην ἀφ᾽ ἑτέρου ἀνδρὸς, μοιχᾶται.

Jesus (C. 5, 33 — 37) den Schwur „überhaupt" verbietet, zum Schluß bemerkt: „eure Rede sey: ja, ja! nein, nein! was darüber ist, ist vom Uebel", und zwischen diesem Gebot und jenem Verbot eine längere Ausführung gibt, in der er nachweist, weshalb man nicht beim Himmel, nicht bei der Erde, nicht bei Jerusalem, nicht beim eignen Haupte schwören dürfe — was folgt daraus? daß diese Ausführung nicht hieher gehört. Die Antithese will den Schwur überhaupt verbieten und zwar im Gegensatz zum alten Gesetz — diese eingeschobene Ausführung kämpft aber nicht gegen den Eid überhaupt, sondern gegen die sophistische Annahme des gewöhnlichen Lebens, daß man unter den Eiden in der Art unterscheiden dürfe, als wären einige schwächer als die bei Gott geleisteten und als könnten sie daher mit geringerer Gefahr vernachlässigt werden. Dagegen will das Einschiebsel nachweisen, daß auch diese scheinbar schwächeren Eide denselben Werth haben, wie die bei Gott geleisteten, da Alles, bei dem sie geleistet sind, so wenig in der Gewalt des Menschen ist wie Gott selbst, vielmehr mit Gott zusammenhängt oder von ihm herrührt: der Himmel ist Gottes Thron, die Erde seiner Füße Schemel, Jerusalem seine Stadt und über sein eignes Haupt hat der Mensch so wenig Gewalt, daß er nicht einmal ein einziges Haar schwarz oder weiß machen kann.

D. h. diese Ausführung gehört nicht hieher, ihre wahre Stelle hat sie nur dort, wo die sophistische Unterscheidung zwischen der Kraft und Verbindlichkeit der verschiedenen Eide bekämpft wird (Matth. 23, 16—22) — das Verbot: „ihr sollt überhaupt nicht schwören", muß mit dem Gebot: „eure Rede sey ja, ja! u. s. w." wieder in unmittelbaren Zusammenhang gebracht werden, — in dieser Form las Justinus den

Spruch in seinen Quellen *) — sie war die Urform des Spruchs.

Zur Antithese des neuen Gesetzes und des alten Grundsatzes der Wiedervergeltung (C. 5, 38—41) hat Matthäus nur Einen fremdartigen Spruch hinzugefügt: — (V. 42) „gib dem, der dich bittet, und von dem, der dir abborgen will, wende dich nicht ab.“

In diesem Gemeinplatz, der die Mildthätigkeit gegen den Bedürftigen überhaupt empfiehlt, kann von jenem Gegentheil der Wiedervergeltung, welches der neue Gesetzgeber der strengen Härte des alten Gesetzes entgegenstellt, nicht die Rede seyn. Wenn vorher gesagt war, so dir Jemand einen Streich gibt auf den rechten Backen, dem biete den Andern auch dar, so ist der Gegensatz gegen den alttestamentlichen Grundsatz der Wiedervergeltung wirklich vorhanden. Der Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn ist wiederum wirklich und gründlich umgestoßen, wenn es heißt: „so Jemand deinen Rock dir nehmen will, dem laß auch den Mantel“ — beidemal ist die Passivität, die der thätlichen Gewalt gegenüber bewahrt werden soll, bis zu dem Grade gefordert, daß man selbst den weitern Uebergriffen der Gewalt sich ruhig preisgeben, ja sie sogar durch Entgegen-

*) Apol. II, 63. μὴ ὀμόσητε ὅλως. Ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί — so ist es richtig! — καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ. „Euer Nein sey Nein, euer Ja Ja“ — so ist es richtig — diese Urform des Spruchs hat auch der Verfasser des Briefs Jakobi (C. 5, 12) beibehalten, während er in das Verbot des Eides gleichfalls die ungehörige Fülle gebracht hat, daß man auch nicht beim Himmel, noch bei der Erde, noch sonst bei Etwas schwören solle.

kommen, — „dem biete auch den andern dar" — hervorrufen soll. Dasselbe kühne Paradoxon, daß man die Gewalt durch freiwilliges Entgegenkommen und durch die Uebertreibung, mit der man ihre Forderungen erfüllt, entwaffnen und um ihre Bedeutung bringen solle, ist auch in dem Spruch enthalten: „so dich Jemand eine Meile nöthigt, mit dem gehe zwei" — in diesem Spruche ist nämlich immer noch eine gewaltsame Requisition vorausgesetzt. Alle Voraussetzungen jener kühnen Paradoxie fehlen aber in dem Spruch: „gib dem, der dich bittet" — durch den bloßen Anklang, daß in ihm wie in den vorhergehenden Sprüchen von dem Gewähren einer Forderung die Rede ist, hat sich Matthäus verleiten lassen, ihn hieher zu setzen — er ist überhaupt nur der ermattete Nachklang von Wendungen, in denen das Geben und Gewähren anempfohlen wird — ein Nachklang, in welchem das lebensvolle Interesse dieser Wendungen sich verloren hat. Matthäus glaubte sich im besten Zusammenhang zu befinden, weil auch in der folgenden Antithese von der Uebung der Wohlthätigkeit die Rede ist (V. 44) — um die verschiedene Bedeutung, in der das Geben und Gewähren in dieser wie in der vorhergehenden Antithese empfohlen wird, zu fassen, dazu fehlte ihm jeder Sinn.

Vielleicht hat ihn Lukas dazu verleitet, diesen matten Nachklang gerade hieher zu setzen — Lukas, der auch in seiner Bergpredigt zwischen den Spruch vom Backenstreich und Mantel und zwischen die Sprüche, die die Wohlthätigkeit gegen die Feinde empfehlen, den Spruch: „wer dich bittet, dem gib" eingeschoben hat *).

Auch Justinus las in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten

---

*) Luk. 6, 30. παντὶ δὲ τῷ αἰτοῦντί σε, δίδου.
Matth. 5, 42. τῷ αἰτοῦντί σε δίδου.

die Sprüche vom Backenstreich, Mantel und der Meile — nur las er den zweiten Spruch in der kurzen Form: „wer deinen Mantel oder Rock nimmt, den hindere nicht" *) — eine Variante, die auch Lukas in seiner Quellenschrift fand. Die Form, in welcher dem Matthäus seine Quellenschrift denselben darbot, ist reiner, ursprünglicher und entspricht der Structur der beiden andern Sprüche, in welchen die Spitze der Paradoxie gerade die Anweisung bildet, daß man dem Gewaltthätigen noch mehr darbieten soll, als er schon gefordert oder genommen hat: — die ursprüngliche Wendung des Spruches konnte nur die seyn, daß man dem, der den Rock nimmt, auch den Mantel geben soll.

Dennoch hat auch Matthäus die Form des Spruchs verletzt, als er die Gewaltthat in einen Rechtsstreit verwandelte: — „so Jemand mit dir rechten will und dir deinen Rock nehmen" — er hat dem Spruch eben dieselbe schielende Wendung gegeben, die er in den Spruch von den Verläumdungen (C. 5, 11), in den Spruch vom Zürnen des Bruders (V. 22) und von der Ehescheidung (V. 32) gebracht hat.

Endlich die letzte Antithese und die Vollendung des Beweises, daß Lukas und Matthäus eine Quellenschrift, deren reiner Bau uns in mehreren Citaten des Justinus entgegentritt, nicht so sorgfältig, wie sie es verdiente, benutzt haben.

Es ist in der That die letzte Antithese, wie die Fülle und Anschwellung des Schlusses beweist.

---

*) Apol. II., 63. τὸν αἴροντά σου τὸν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσῃς.

Luk. 6, 29. ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.

Das alte Gesetz gebot nur: „du sollst deinen Nächsten lieben" — („und deinen Feind hassen" ist zwar eine richtige Folgerung der gesetzlichen Anschauung, aber nicht nur hart und ungelenk, sondern für den ganzen Zusammenhang ein eben so überflüssiger wie störend und matt nachschleppender Zusatz — einer jener Zusätze, in deren Bildung Matthäus Meister war.)

Also nur die Nächstenliebe gebot das alte Gesetz: „ich aber sage euch, gebietet der neue Gesetzgeber, liebt eure Feinde*), segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen — (kein richtiger Gegensatz) — und betet für die, die euch mißhandeln und verfolgen**).

So ziemt es sich für euch, fährt Jesus fort, damit ihr euch als Kinder eures himmlischen Vaters beweist, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte.

„Denn wenn ihr die liebt, die euch lieben, was habt ihr für Lohn?" (V. 46).

Aber Lohn? Was soll hier der Lohn — wenn schon ein ganz anderes Motiv zur Feindesliebe angeführt war? Was kann der Lohn reizen, nachdem der unendlich höhere Reiz zur Feindesliebe gegeben, das lockende Motiv aufgestellt war, daß die Gläubigen sich dadurch wirklich als Kinder ihres himmlischen Vaters bewähren würden.

Der Schriftsteller, der den Bau dieser Antithesen aufstellte und diese Ausführung über die Feindesliebe ausarbeitete, war unfähig dazu, die ungehörige Erinnerung an den Lohn einzufügen.

---

*) Betet für eure Feinde und liebt, die euch hassen, heißt es besser beim Justinus Apol. II., 62.

**) Vom Verfolgen, welches Matthäus auch V. 11 zur Unzeit anbrachte, weiß das Citat des Justinus Nichts.

Justinus sagt uns, was dieser Mann geschrieben hat: „wenn ihr die liebt, die euch lieben, was thut ihr Neues“ *) — das ist etwas Anderes, — das ist richtig — das ist ein Wink, wie er sich für den neuen Gesetzgeber und für die Diener des neuen Gesetzes ziemte.

„Thun das nicht auch die Zöllner?“ schließt der Jesus des Matthäus den Satz, der die Vergeltung der Liebe als etwas Gewöhnliches und Altes bezeichnet.

Aber die Zöllner? Und wieder die Zöllner, wenn es sogleich darauf heißt (V. 47): „so ihr euern Brüdern allein freundlich thut, was thut ihr dann Uebriges? Thun das nicht auch die Zöllner?“

Warum die Zöllner gerade? Und immer nur die Zöllner? Sollte ein Mann, der diesen reichen Schluß bildete, als er seine Verachtung der bloßen Wiedervergeltung der Liebe ausdrücken wollte, keine andere Menschenclasse haben auffinden können, an der das Verächtliche dieser beschränkten Liebe sich schlagend nachweisen ließ? Sollte er immer nur denselben Refrain haben finden können? Sollte er, wenn er sein Thema variiren wollte, im zweiten Satz nur das Freundlichthun haben auftreiben können?

Nein! Er wußte die Verächtlichkeit der beschränkten Liebe ganz anders zu charakterisiren: — „wenn ihr die liebt, die euch lieben, schrieb er, was thut ihr Neues? Denn thun das nicht auch die Hurer?“ (So las Justinus in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten!) **)

Er wußte also auch in seine Refrains Mannichfaltigkeit zu bringen — wußte überhaupt sein Thema zu variiren.

---

*) Apol. II., 62. τί καινὸν ποιεῖτε.

**) Ebend. a. a. O.

„Wenn ihr nur denen leiht, von denen ihr Wiedererstattung hofft, sagt er, nachdem er das Gebot aufgestellt, man solle Niemandem, der um ein Darlehn bittet, sich entziehen — was thut ihr Neues? Thun das nicht auch die Zöllner?" *)

Richtig! Hier sind die Zöllner an ihrer Stelle. Matthäus las diesen Refrain in seiner Quellenschrift und brachte ihn zweimal an — beidemale sogar um so ungehöriger, da er den Spruch vom Ausleihen ohne Rücksicht auf Wiedererstattung hier ausgelassen und durch den matten Spruch vom Freundlichthun ersetzt hat. Er hatte schon vorher — freilich zur Unzeit — V. 42 den Spruch vom Ausleihen angebracht, aber auch zugleich zu einem bloßen Gemeinplatz gemacht.

Lukas hat (C. 6, 32—34) die wirkliche Variation des Themas und führt sie in drei Sätzen aus: so ihr die liebet, die euch lieben — so ihr denen wohlthut, die euch wohlthun — so ihr denen leiht, von denen ihr Wiedererstattung hofft — aber auch er hat der Frage, die die Kleinheit dieser Liebe strafen soll, schon den schielenden Hinblick auf den Lohn gegeben: — was habt ihr Danks davon? — und den Refrain hat er gleichfalls einförmig und bedeutungslos gemacht, indem er alle dreimal damit schließt, daß die Sünder dasselbe thun. Zum Schluß (V. 35), indem er die Ausführung des Themas höchst unnöthigerweise noch einmal recapitulirt — „liebet eure Feinde, thut wohl und leihet aus ohne dafür etwas wieder zu hoffen" — verweist er sogar ausdrücklich auf die Größe des Lohns und gab er dem Matthäus den Anlaß dazu, diese Erwähnung des Lohns in die Ausführung des Thema's selbst zu verweben.

Die Fülle und Anschwellung des Tons in dieser letzten Antithese wurde besonders dadurch herbeigeführt, daß die Diener

*) Justinus a. a. O.

des neuen Gesetzes auf das Vorbild des himmlischen Vaters verwiesen werden. Zum Schluß war daher die ausdrückliche Aufforderung an ihrer Stelle: „seyd gütig und barmherzig, wie euer himmlischer Vater gütig und barmherzig ist." So las Justinus in seiner Quelle. Lukas hat wenigstens beide Stichworte (C. 6, 35. 36)*), wenn auch nicht mehr so harmonisch gruppirt, wie sie es in der Quellenschrift des Justinus waren. Matthäus, der für die Bestimmtheit gar keinen Sinn hatte, hat sogar das abstracte und allgemeine Wort: „vollkommen" gesetzt: „seyd vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Der Beweis ist vollendet: Justinus kannte die Schriften des Lukas und Matthäus nicht und in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten lagen ihm die Reden des Herrn in einer bessern Form vor, als er sie in jenen beiden Evangelien hätte finden können.

Nun der Abschnitt vom neuen Gesetz in seiner reinen Ursprünglichkeit wieder vorliegt, die Antithesen: „den Alten, habt ihr gehört, ist gesagt — ich aber sage euch", von störenden Zusätzen befreit und in ihre ursprüngliche Kraft wieder eingesetzt sind, ist noch die Frage zu beantworten, ob Lukas den Abschnitt schon in der ausgearbeiteten Form kannte, in der er dem Matthäus vorlag.

Er kannte den Inhalt der beiden letzten Antithesen und hat ihn (C. 6, 27—36) sogleich auf seine Seligpreisungen und Wehe-

---

*) χρηστὸς und οἰκτίρμων, vergl. Ps. 103, 8. οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος.

rufe folgen lassen. Aber er kannte ihn auch nur aus einer andern Schrift, hat ihn nicht selbst geschaffen, konnte ihn nicht einmal richtig gruppiren, schickt dem Spruch von der Feindesliebe (V. 32) einen matten Ansatz, der eigentlich schon dasselbe sagt (V. 27), voraus und läßt auf ihn (V. 35) eine eben so matte Recapitulation folgen — ja, er wußte die Tendenz dieser Sprüche selbst so wenig zu würdigen, daß er dem Gebot der Feindesliebe, nachdem er es (V. 27. 28) anticipirt und ungehöriger Weise zur allgemeinen Einleitung für den Spruch von der Wiedervergeltung (V. 29) gemacht hatte, wenn er es (V. 32—34) in seiner Urform hinstellt, einen Spruch als Einleitung vorausschickt, der eine durchaus verschiedene Richtung verfolgt, — den Spruch V. 31: „und was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thut ihnen auch ihr" — d. h. einen Spruch, der die Gegenseitigkeit gebietet, die der Spruch von der Feindesliebe ausschließt, an das eigne Verlangen nach Liebesbeweisen anknüpft, während dasselbe der Spruch von der Feindesliebe als einen beschränkten Bewegungsgrund herabsetzt.

Freilich enthält die Bergpredigt des Lukas weder die antithetische Erinnerung an das alte Gesetz, noch den Gedanken, daß das Gesetz so streng und genau und so gründlich erfüllt werden müsse, daß auch kein Jota, kein Strich als bedeutungslos unbeachtet bleibe; — aber er kennt diese antithetische Parallele, diesen Gedanken der Erfüllung sehr wohl — später nämlich (C. 16, 17) bringt er den Spruch: „es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, denn daß ein Strich vom Gesetz falle", und läßt er unmittelbar darauf (V. 18) das Verbot der Ehescheidung, eigentlich nur die verschärfte Definition des Ehebruchs folgen.

Der Umstand, daß dieser Spruch über die Ewigkeit des Gesetzes und die extreme Schärfung einer seiner Definitionen in der Umgebung, in die sie Lukas gestellt hat, schlechthin zusammen-

hangslos dastehen, beweist, daß sie fremdes Gut sind, mit welchem er nicht richtig zu wirthschaften wußte. Für einen Spruch über die Selbstgerechtigkeit hatte er in seiner Weise so eben den Anlaß gebildet (V. 14), daß er gegen den Spott der Pharisäer gerichtet sey — als ob nur die Pharisäer die Leute waren, denen dieser Gemeinplatz gegen die Selbstgerechtigkeit entgegengehalten werden konnte! — hatte er sogar, weil vorher vom Mammon die Rede war, die „Geldgier" der Pharisäer zum Motiv ihres Spottes gemacht — und im Verweis, den sie nun V. 15 hören müssen, ist dieser Geldgier mit keinem Wort gedacht! Ja, nach diesem Verweis und unmittelbar vor dem Spruch über die Ewigkeit des Gesetzes folgt nun (V. 16) jene Antithese, daß die Zeit des Evangeliums begonnen habe und Johannes der Täufer als die Gränzmarke dastehe, bis zu der das Gesetz und die Propheten reichten — welche Dissonanz also! Das Ende des Gesetzes war damit ausgesprochen und doch soll nun (V. 17) die Ewigkeit desselben gelehrt werden!

Der Compilator hat nicht einmal das fremde Gut mit der Rücksicht behandelt, die seine Kostbarkeit in Anspruch nehmen konnte. Mochte er es immerhin in eine fremde Umgebung stellen, — wenn er es nur im Uebrigen unversehrt ließ — wenn er nur den Schatz, wie er ihn fand, seinen Lesern übergab! Aber er hat es nicht gethan. Wenn unmittelbar auf die Behauptung der Ewigkeit des Gesetzes die verschärfte Definition des Ehebruchs und nur sie folgt, so fehlt nichts mehr und nichts weniger als die Hauptsache — d. h. die wirkliche Angabe und Beschreibung des Gesetzes, welches ewig dauern muß, der Gedanke der Erfüllung, in der das alte Gesetz bis auf das Jota erhalten ist, der Erfüllung, die bei alledem der Gegensatz des alten Gesetzes ist — kurz, es fehlt die wirkliche Begründung

der Ewigkeit und die Antithese des alten Gesetzes, der Gegensatz, den die alttestamentliche Auffassung der Ehe zu der neuen Definition vom Ehebruch bildet.

Es fehlen alle die Bestimmungen, die wir in der Schrift des Matthäus lesen. Wir können wohl den Spruch in der mangelhaften Form, in der er in der Schrift des Lukas vorliegt, deuten, weil wir die Mittelglieder, die er verlangt, aus der Schrift des Matthäus mit ihm combiniren — aber in dieser fragmentarischen Form, in der ihn Lukas in den unglücklichsten Zusammenhang eingeklemmt hat, ist er nicht nur undeutlich und unklar, sondern gar nicht zu deuten — in dieser Form ist er also auch nicht zur Welt gekommen.

Der Mann, der ihn geschaffen hat, hat ihm auch die Form gegeben, in der er uns in der Schrift des Matthäus erhalten ist — wohl zu merken: die Form der Antithese, ohne die er sinnlos ist.

Und da diese Antithese des alten und neuen Gesetzes in Verbindung mit der Behauptung der ewigen Dauer des alten Gesetzes immer noch sinnlos bleibt, wenn das Mittelglied jenes Gedankens der Erfüllung fehlt — der Erfüllung, die das ganze Gesetz bis auf das Jota in sich aufnimmt und ihm doch eine schlechthin neue Form und Bedeutung gibt — da der ungeheure Ansatz, den diese außerordentlich reiche Combination nimmt, unmöglich bloß zu der neuen Definition des Ehebruchs führen kann, — da der Tiefsinn jener Combination über diese einzelne Definition unendlich hinausreicht, — kurz, da ein Mann, der der Anstrengung fähig war, die zu diesem Gedankenwerk gehörte, und Kraft genug besaß, um diese Combination der minutiösesten Erfüllung und zugleich des durchgehenden Gegensatzes zu fassen und zu überwältigen, sich wahrlich nicht nur

mit der Einen Definition des Ehebruchs begnügt haben wird, so folgt daraus — — ist die unabweisbare Folge — —

Nun?

Die Folge ist klar: dieser glückliche Schöpfer hat sogleich den ganzen Abschnitt gebildet, den wir wiederhergestellt haben, indem wir ihn von den Zusätzen des Matthäus befreiten.

Es war ein außerordentlicher Mann! Ein wahrer Schöpfer! Ein Baumeister, wie ihrer die Geschichte nur wenige kennt!

Lukas hat diesen wunderbar vollendeten Abschnitt vollständig vor Augen gehabt und nachdem er ihm die Sprüche über die Wiedervergeltung und die Feindesliebe für seine Bergpredigt entlehnt hatte, für den spätern Ort den allgemeinen Satz über die Ewigkeit des Gesetzes und die Definition des Ehebruchs entnommen.

Dieß Ergebniß unserer Untersuchung steht fest und würde fest stehen, wenn ihm auch nicht eine Angabe des Epiphanius über die Urschrift, die der Compilator des Lukasevangeliums seiner Arbeit zu Grunde legte und die das Evangelium des Marcion bildete, zur Bestätigung diente.

Urlukas hatte nicht geschrieben: „es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, denn daß Ein Strich vom Gesetz" — sondern: „von meinen Worten*) falle."

Das hat die Confusion herbeigeführt.

Urlukas hat den meisterhaften Abschnitt nicht verstanden. Diese kühne Paradoxie, daß das Gesetz ewig sey und bis auf das Jota und das Strichlein fester gegründet sey, als Himmel

*) τῶν λόγων μου.

und Erde, hat er irrthümlich so verstanden, als sey mit ihr die Ewigkeit des unveränderten mosaischen Gesetzes behauptet, — er verstand die außerordentliche Dialektik nicht, die das Gesetz, dessen Ewigkeit behauptet wird, zu einem schlechthin neuen macht.

In den Typus der evangelischen Geschichte, den er seiner Arbeit zu Grunde legte und mit neuen Elementen bereicherte, hat er eine ganze Reihe solcher Aussprüche und Collisionen verwebt, die die Neuheit des christlichen Princips und die Antiquirung des jüdischen Wesens beweisen. Als die Jünger das ungastliche samaritische Dorf mit Feuer vom Himmel, „wie auch Elias gethan", zerstören wollten, macht sie Jesus auf den Unterschied des alten und des neuen Geistes aufmerksam: „wisset ihr nicht, wessen Geistes ihr seyd?" (C. 9, 54. 55). Wenn ihnen Jesus bei dieser Gelegenheit das ganze Wesen dieses neuen Geistes schildern will, erinnert er sie an das Eine, daß des Menschen Sohn nicht gekommen ist, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten (C. 9, 56) — ein Thema, welches noch öfters variirt wird, — so C. 15, 1—10. 19, 10 — und besonders in der Parabel vom verlorenen Schaaf und Groschen die Barmherzigkeit Gottes intensiver zur Darstellung bringt, als der Spruch über die unpartheiische Gleichmäßigkeit, mit der er über Gerechte und Ungerechte regnen und die Sonne aufgehen läßt. Die Geschichte vom barmherzigen Samariter hatte für den Compilator (C. 10, 30—37) auch deshalb Werth, weil sie die Barmherzigkeit im Gegensatz zur Härte und Ausschließlichkeit des gesetzlichen Standpunkts darstellte. Die gesetzliche Geschäftigkeit und die sicher in sich selbst beruhende Innerlichkeit und Resignation waren in der Martha und Maria (C. 10, 41. 42) abgebildet. In der Parabel vom Zöllner und Pharisäer (C. 18, 14) repräsentirte dieser den Stolz der gesetzlichen Gerechtigkeit, jener

die neue Selbsterniedrigung. Der Reiche endlich, vor dessen Thüre Lazarus lag, war nicht nur reich an Lebensgütern, sondern auch an Offenbarung — er hatte (C. 16, 29) wie seine Brüder Mosen und die Propheten — der Arme dagegen, der sich Nichts weiter wünschte als den Abfall vom Tisch des Reichen und sich so niedrig fühlte, wie die Kanaaniterin des Marcus, die auch Nichts weiter haben wollte als die Brosamen, die den Hunden unter dem Tisch zufallen, ist zugleich das Abbild der heidnischen Armuth, der das Heil als ein Gnadengeschenk zufiel.

Es thut Nichts zur Sache, daß die verfehlte Einführung der meisten dieser Erzählungsstücke den Beweis liefert, daß Urlukas sie nicht selbst gebildet, sondern einem fremden Werk entnommen hat — genug, er hatte sie doch aufgenommen, hörte aus ihnen den Anklang des Neuen heraus und konnte daher den Abschnitt vom neuen Gesetze, sobald er ihn in dem Grade mißverstand, daß er glaubte, das mosaische Gesetz als solches solle als ewig hingestellt werden, in sein Werk nicht aufnehmen. Gleichwohl konnte er, nachdem er ihn für seine Bergrede schon benutzt hatte, noch einen Absatz daraus gebrauchen — den Spruch über die Ehescheidung, da die Verwirrung seiner Composition gerade an dem Punkte, wo das Gespräch über die Ehegesetzgebung nach dem ursprünglichen Typus der evangelischen Geschichte seinen Platz hatte, es ihm kaum möglich machte, dasselbe an seinem Ort anzubringen. Wenigstens den Ausspruch Jesu wollte er anbringen — in der Notizensammlung, die sein Bericht über die Reise Jesu durch Samarien bildet (C. 9, 51 — 18, 31), konnte er ihn an jedem beliebigen Ort anbringen, und als er ihn jenem Abschnitt vom neuen Gesetze entnahm, stellte er ihm die Metamorphose des Spruchs von der Ewigkeit des Gesetzes voran.

So ist es gekommen, daß Jesus eine Verschärfung des

Gesetzes aufstellt, ohne daß der Gegensatz, die laxere Bestimmung des gesetzlichen Buchstabens vorangeht, und daß Jesus mit außerordentlicher Emphase von dem ewigen und gleichmäßigen Werth aller seiner Worte spricht, während nur eine einzelne — in diesem Zusammenhang dürftige — Bestimmung über die Ehescheidung folgt.

Daß Urlukas den Spruch gegen dessen Willen geändert hat, beweist auch das Unpassende, was in der Zusammenstellung der Worte Jesu und des Strichlein liegt. Nur das Positive, was uralte Geltung hat und im Buchstaben durch Geschlechter und zahllose Geschlechter hindurch vererbt ist, hat Jota's und Strichleins, über deren Geltung endlich gestritten werden kann. Eine positive Existenz dieser Art hatten aber die Worte Jesu weder damals, als Jesus nach der Voraussetzung der Evangelien gesprochen haben soll, noch zur Zeit, als Lukas schrieb.

Die Dissonanz des Spruches war so schreiend, daß sie bald beseitigt wurde. Der Compilator des jetzigen Lukasevangeliums beseitigte sie, indem er die Urform wiederherstellte und das Gesetz wieder in seine wohlerworbenen Rechte setzte.

Nun noch ein Wort über den Standpunkt des Mannes, der den Abschnitt vom neuen Gesetz gebildet hat.

Jener unlebendigen Anschauung, die die Urgeschichte des Christenthums erfaßt zu haben glaubt, wenn sie die Reihe der Erscheinungen durch einen Strich in zwei Hälften getheilt, die Alles gedeutet und charakterisirt hat, wenn sie die Eine Hälfte Juden-, die andere Heiden-christlich genannt hat, gilt dieser Mann natürlich als Judenchrist, — denn er hat dem alttesta-

mentlichen Gesetz eine positive, ja, ewige Geltung beigelegt.

Diese Auffassung beruht auf demselben Irrthum, in dem sich Urlukas befand, als er das Gesetz in jenem Spruch von der Ewigkeit strich und seinen Herrn von der Dauer seiner Worte sprechen ließ.

Allerdings ist die Stellung, die sich dieser Abschnitt zum Gesetze gibt, eine andere, als diejenige, die Jesus in einer Reihe von Collisionen, von denen Matthäus auch berichtet, zum Gesetz einnimmt. Wenn er sagt, man gieße nicht den neuen Wein in alte Schläuche, wenn er sich als den Herrn des Sabbaths hinstellt und die gesetzliche Anschauung von der Unreinheit geradezu umstößt, so behauptet er die unbedingte Selbstständigkeit und Neuheit der christlichen Welt und verneint er eben so unbedingt jede Geltung des jüdischen Gesetzes.

Aber das ist zunächst nur eine andere Betrachtungsweise, — d. h. diese Sprüche sammt den vorhergehenden Collisionen sind auf einem andern Standpunkt gebildet als der Abschnitt vom neuen Gesetz — sind in einer andern Epoche entstanden und wenn Beides in der Schrift des Matthäus unbefangen neben einander steht, so liegt darin nur der Beweis, daß Matthäus Beides fremden Schriften mechanisch entnommen hat. Im Evangelium des Marcus stehen jene Sprüche, die die Neuheit und Selbstständigkeit des christlichen Geistes behaupten, allein für sich da — d. h. ist uns das Erzeugniß der Einen Epoche in seiner Reinheit erhalten.

Weil nun aber der Verfasser jenes Abschnitts von der Erfüllung des Gesetzes dem christlichen Selbstbewußtseyn eine andere Stellung zum Gesetze gibt, ist er deshalb ein Judenchrist?

Muß derjenige, der dem Verhältniß zum Bruder eine so hohe Spannung gab, daß er sogar die Uebereilung des Augen-

blicks, ein Wort, welches nur für einen Augenblick den Bruder vergißt, mit der Hölle bestraft — der die Reinheit des Herzens und Auges auch nicht durch die unwillkührlich aufsteigende Lust befleckt wissen will — der das Weib der gesetzlichen Willkühr des Mannes vollständig entzieht — der dem einfachen Wort Eideskraft gibt — der der Gereiztheit, mit der das Gesetz Auge um Auge, Zahn um Zahn verlangte, in der ruhigen Sicherheit des Gläubigen ein Ende macht und den unendlichen Schatz der Liebe auch für die Feinde erschließt — muß der ein Judenchrist seyn?

Die Frage ist vielmehr, ob er es seyn kann! Sagt er denn, daß das Gesetz in seiner positiven Form als mosaisches bleiben soll?

Ja, er sagt es! Der Mann war so kühn, die Forderung aufzustellen, daß es Satz für Satz, Wort für Wort, Jota für Jota bleiben und ewig bleiben soll.

Dieser Kühnheit war er aber nur fähig, weil er sicher war, es bis auf das Jota aufgelöst zu haben — die Erfüllung, die er dem alten Gesetz gibt, ist zugleich die totale Auflösung.

Kein Jota ist unter die Bank gefallen — jede Bestimmung des positiven Gesetzes, bis auf das Strichlein, ist erfüllt — aber das Gesetz ist auch bis auf das Strichlein aufgelöst.

Der gründliche Dialektiker, der durch seine kraftvolle Combination der Auflösung und Erfüllung, in dieser Parallele des alten und neuen Gesetzes, ein Werk zu Stande brachte, welches zu den größten Erzeugnissen der Geschichte gehört — der tiefsinnige, gründliche Mann, der zu jenen wenigen Meisterwerken, deren Vollendung von der Schöpferkraft des Menschengeistes zeugt, auch sein Werk hinstellte — ja, er hat das alte Gesetz

tief, außerordentlich tief gewürdigt, aber auch gründlich, außerordentlich gründlich aufgelöst.

Judenchrist wäre der dürftigste Titel, der ihm gegeben werden könnte. Jedes Wort seiner einschneidenden Antithese beweist, was er vom Sabbath, von der Beschneidung, vom ganzen mosaischen Gesetz gehalten hat und was er denjenigen geantwortet haben würde, die aus seinem Spruch von der Ewigkeit des Jota den Schluß hätten ziehen wollen, daß er nun auch allen Satzungen des alten Gesetzes sich unterwerfen müsse.

Er gehört vielmehr zu jenen Männern, die eine welthistorische Revolution zu Ende führen, indem sie ihr wirklich die alte Welt unterwerfen — zu jenen Ordnern, die der gewöhnlichen Vorstellung als Reactionäre gelten, weil sie den neuen geistigen Boden, den die revolutionäre Erschütterung gebildet hat, erst befestigen, indem sie auf ihm die neue geistige Ordnung gründen — zu jenen Schöpfern, die das neue Princip wirklich in den Besitzstand der Welt setzen, indem sie den menschlichen Hunger nach Dogmen durch das Dogma befriedigen, welches die Dogmen, von denen die alte Welt lebte, in sich aufgenommen und zugleich dem neuen revolutionären Princip unterworfen hat.

Der revolutionäre Angriff auf das Alte, der Umsturz, der in jenen Abschnitten des Marcusevangeliums vollführt ist, ist nur das Werk Einer Epoche, führt endlich zur ruhigen Reflexion über die Bedeutung und den Gehalt der gestürzten Welt und zu Versuchen einer neuen Gestaltung und Constituirung.

Die Männer, die die Versuche zur Vollendung führen, die endlich vollkommen gestalten, besitzen noch die Kraft der Revolution, haben sie sogar in ihrem Innern concentrirt — aber sie treten bei alledem apologetisch auf und diese apologetische Wendung des Revolutionärs ist jenes Wort

(Matth. 5, 17): „meinet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen."

Diesen apologetischen Trieb, in der Revolution die Gestaltung, in der Auflösung die Erfüllung nachzuweisen und über dem gestürzten Gesetz eine neue geistige Ordnung aufzubauen, empfand auch schon der Verfasser des Römerbriefs. Im Glauben hat er das Gesetz gestürzt und doch will er vom Positiven nicht lassen, will er das Gesetz nicht wirklich gestürzt haben. „Heben wir nun also" ruft er (Röm. 3, 31), „das Gesetz durch den Glauben auf? Das sey ferne! Sondern wir stabiliren*) das Gesetz!" Auch er will das Gesetz erfüllt wissen und findet seine Erfüllung in der Liebe (Röm. 13, 10).

Was der Verfasser des Römerbriefs wollte, was die Gemeinde nach den revolutionären Schlachten, die jene Abschnitte des Marcusevangeliums schlagen, verlangte, das hat der Verfasser der Antithesen vom alten und neuen Gesetz ausgeführt und der Gemeinde gegeben.

Die Gerechtigkeit der Heuchler.

Nachdem der Compilator des Matthäusevangeliums bereits den gründlichsten Beweis geliefert hat, daß er die einzelnen Abschnitte, aus denen er seine Bergpredigt zusammensetzt, weder selbst geschaffen, noch in der Structur, die sie von den ersten Bildnern erhalten hatten und die mit ihrer Tendenz auf das engste verbunden war, in seine Schrift aufgenommen hat, wird

*) ἱστῶμεν.

die Fortsetzung seiner Beweisführung fast überflüssig, d. h. ist es uns erlaubt, kürzer zu verfahren, und ist es genug, wenn wir einfach den Thatbestand aufnehmen, daß er im folgenden Theil der Bergpredigt derselbe unkundige Compilator ist, der er bisher war.

Schon innerhalb der Antithese des alten und neuen Gesetzes hielt er (C. 5, 20) seinen schielenden Seitenblick auf die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer für richtig angebracht — kein Wunder daher, daß er sich noch im besten Zusammenhange zu befinden meint, wenn er an jene Antithesen C. 6, 1 — 18 einen Abschnitt anfügt, in welchem die heuchlerische Prahlerei mit den guten Werken gerügt und dagegen geboten wird, man solle die eigne Gerechtigkeit den Augen der Leute entziehen.

Diese neue Antithese, die mit der Richtung der vorhergehenden Nichts gemein hat, wird durch drei Fälle hindurchgeführt: — im Almosengeben, im Beten und im Fasten zur Anschauung gebracht (C. 6, 1 — 6. 16 — 18).*)

Aber auch diese Antithese hat Matthäus durch die Einfügung fremder Elemente um ihr natürliches Ebenmaaß gebracht. Als er den Spruch vom stillen Gebet hinschrieb, glaubte er bloß deshalb, weil vom Gebet die Rede war, das Recht dazu zu haben, den Spruch (V. 7. 8) anzufügen: „wenn ihr betet, so plappert nicht wie die Heiden, denn euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet" — einen Spruch also, der mit

*) Justinus Apol. II., 63, las den Grundgedanken in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten wirklich so, wie ihn Matthäus aufbewahrt hat, und wenn er citirt: *μὴ ποιῆτε ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι*, so setzt auch dies Citat eine Ausführung voraus, die der im Matthäusevangelium entspricht.

dem Gegensatz gegen die Prahlerei vor den Leuten Nichts zu thun hat und auf eine ganz andere Richtung losgeht, einen Spruch, der nicht das stille Gebet als das rechte empfehlen will, sondern vermittelst der Voraussetzung, von der er ausgeht, zur kühnen Parodoxie führt, daß es des Betens überhaupt nicht bedürfe.

Ja, in demselben Augenblick, da der Compilator dieß Paradoxon seinen Quellen entlehnt, hält er sich aus demselben Grunde, weil vom Gebet die Rede ist, dazu berechtigt, auch sogleich das wahre Gebet der Gläubigen (V. 9 — 13) anzufügen, stellt er dies Gebet mit seinen Einleitungsworten: „so sollt ihr also beten", als eine stehende Formel hin, während er so eben den Spruch gegen das Herplappern der Gebete hingeschrieben hatte, und läßt er sich durch den Umstand, daß in dem Mustergebet die himmlische Vergebung der Sünde mit der Verzeihung, die die Menschen einander gewähren, in Zusammenhang gebracht war, dazu verleiten (V. 14, 15), noch einen Spruch anzufügen, in welchem derselbe Zusammenhang behauptet wird.

Erst nach dieser Abschweifung kommt er zur dritten Antithese: — er hatte es also nicht gemerkt, daß diese Antithesen durch ihren Refrain: „wahrlich, ich sage euch: sie haben ihren Lohn dahin" (V. 2. 5. 16.), sich eng an einanderschließen und daß sie erst Ruhe finden, wenn sie die fremden Eindringlinge ausgestoßen und ihren ursprünglichen Zusammenhang wieder hergestellt haben.

In der Sache selbst hatte sich übrigens Matthäus nicht versehen, wenn er das Gebet um Alles dasjenige, was für den Gläubigen wünschenswerth ist, mit der Formel: „so sollt ihr beten" einführt, dasselbe somit nicht nur als das Mustergebet, sondern auch zugleich als die richtige Formel des Gebets

bezeichnet. Als er seine Schrift zusammensetzte, hatte das Gebet bereits formulare Geltung gewonnen.

Der Typus der evangelischen Geschichte, wie er im Marcusevangelium vorliegt, kennt dies Mustergebet noch nicht. Die Schrift des Lukas führt es dagegen auch bereits als eine Formel ein, die von dem Herrn für alle Zeiten vorgeschrieben sey. „Wenn ihr betet, so sprechet", sagt Jesus (Luk. 11, 2) — deutlicher konnte derjenige nicht sprechen, der die folgenden Bitten als die einzige Gebetformel aufstellen, d. h. deutlicher konnte ein Evangelist seinen Herrn nicht sprechen lassen, wenn er jenes Gebet durch die allerhöchste Sanction privilegiren wollte. Ein Anlaß zur Aufstellung des Gebets war bald gefunden: — ein Evangelist, der das Thema gewöhnlich schon im Anlaß vorbildet, die Aussprüche Jesu durch einen Anlaß herbeiführt, in dem sie gleichsam schon handgreiflich vorhanden sind, konnte nicht in Verlegenheit kommen, wenn er seinem Herrn zur Aufstellung der Gebetsformel Gelegenheit geben wollte. Ein Schriftsteller, der, um nur einige Beispiele anzuführen, Jesum sich nur umwenden und das nachfolgende Volk erblicken zu lassen brauchte, wenn er von den Pflichten seiner Nachfolger (Luk. 14, 25) sprechen sollte, — der die Leute, die sich allein für gerecht hielten und die Andern verachteten, zum Auditorium machte, welches (C. 18, 9) die Parabel vom Zöllner und Pharisäer hörte — der alle Zöllner und Sünder im Kreis um den Herrn stellte und außerdem noch die Pharisäer und Schriftgelehrten darüber murren läßt, daß er die Sünder annimmt und mit ihnen ißt, wenn er (C. 15, 1. 2) die Parabel vom verlorenen Groschen und Schaaf vortragen soll — der ihn so eben allerlei Wunder verrichten läßt, als die Jünger des Täufers mit der Anfrage ihres Meisters zu ihm kamen, damit seine Antwort: „gehet hin und sagt dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: die

Blinden sehen" u. s. w., (C. 7, 21. 22) recht natürlich begründet ist — der den Gesetzeskundigen durch die Bemerkung: „Meister, damit schmähest du uns auch", das Wehe über die Gesetzeskundigen hervorrufen läßt (C. 11, 45. 46) — der durch den Ausruf eines Mannes, der mit dem Herrn zu Tische saß: „selig ist, der das Brot isset im Reich Gottes", (C. 14, 15) das Gleichniß vom großen Festmahl herbeiführt — ein Geschichtschreiber, der noch viel mehr Beispiele dieser Tautologie und prästabilirten Harmonie zwischen dem Anlaß und der Predigt Jesu gebildet hat, der mußte es auch genau wissen, bei welcher Gelegenheit der Herr die richtige Gebetsformel aufstellte: — damals war es, als er eben gebetet hatte und einer seiner Jünger ihn bat, er möchte sie beten lehren (C. 11, 1) wie auch Johannes seine Jünger beten lehrte. Wie auch Johannes! — diese Gelehrsamkeit schöpfte der heilige Geschichtsforscher aus dem Umstande allein, daß er das Gebet mittheilen wollte, welches dem christlichen Standpunkte entspreche — er mußte es daher in irgend einen Unterschied stellen — in irgend einen Unterschied, gleichviel, welcher es war — er fiel auf den Täufer, weil er den Herrn als Lehrer seinen Jüngern gegenüberstellen wollte.

Urlukas hatte das Gebet in einer seiner Quellen bereits vorgefunden. In der Urschrift, die der Compilator des jetzigen Lukasevangeliums seinem Werk zu Grunde legte, lautete der Anfang des Gebets: „Vater, es komme dein heiliger Geist auf uns, es komme dein Reich" — dieses doppelte „es komme", ist nicht ursprünglich, nur das zweite ist natürlich und war von dem ersten Schöpfer des Mustergebets nach der Formel gebildet, mit der der Jesus des Marcus sein erstes Auftreten bezeichnete: „das Himmelreich ist gekommen".

Die Sorge.

Aus dem Abschnitte, der (Matth. 6, 19 — 34) das Unrecht der irdischen Sorge bloßstellen will, haben wir wiederum zunächst einen fremden Eindringling auszuscheiden: — es ist der Spruch von dem innern Licht, auf dessen Erhaltung Alles ankomme (V. 22. 23.) — ein Spruch, der mit der Sorge um die irdische Existenz sich nicht im Geringsten beschäftigt, auch nicht von der Theilung des Geistes zwischen entgegengesetzten Interessen, zwischen dem irdischen und himmlischen Interesse handelt, sondern es allein mit dem innern Verhältniß des Geistes zu sich selbst zu thun hat. „Wenn das Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, wie groß wird die Finsterniß seyn" — d. h. wache darüber, daß der letzte und höchste Punkt, von dem in dir zuletzt alle Entscheidung und Selbstbestimmung ausgeht, als dieser Quell und als die letzte Zuflucht aller Wahrheit in seiner Reinheit erhalten werde.

Allein auch nach der Absonderung dieses Spruchs stehen noch nicht Sprüche desselben Gehalts und derselben Richtung zusammen. Wer sich dem Gesammteindruck des Abschnitts wirklich hingibt, für den ist es unzweifelhaft gewiß, daß die Sorge um die irdische Existenz verboten werden soll; derjenige Theil des Abschnitts, der am fleißigsten und mit besonderer Vorliebe ausgearbeitet ist — „seht die Vögel unter dem Himmel, schauet die Lilien auf dem Felde, sie säen nicht, sie arbeiten nicht und Gott ernährt sie doch, kleidet sie in ihre Pracht — o, ihr Kleingläubigen!" (V. 25 — 31) — diese Ausführung ist so klar, daß ihr Zweck schlagend hervortritt. Wenn aber im Spruch, der unmittelbar vorhergeht, (V. 24) vom Mammonsdienst die Rede ist und darauf hingewiesen wird, daß man nicht zwei Herren dienen könne, ist dann noch die Einheit des Thema be-

wahrt? Keineswegs! Der Weltdienst ist nicht die weltliche Sorge — diese hat immer das Nothdürftige im Auge, ist (V. 25) die Sorge um die Kleidung und Nahrung, jener bezweckt die Fülle, den Reichthum als solchen.

Der Spruch vom Mammonsdienst gehört nicht hieher. Lukas hat ihn wenigstens um Etwas besser gestellt, wenn er ihn an die Sprüche anfügte, die die Moral der Parabel vom ungerechten Haushalter erläutern — aber vollkommen richtig hat er ihn auch nicht gestellt, da diese Moral vorher schon abgeschlossen, zu ihrer letzten Zuspitzung geführt und weder in der Parabel selbst noch in den folgenden Nutzanwendungen vom Mammonsdienst die Rede war. Im Gegentheil! Die Verschleuderung des Mammons wird angerathen und eben diese Verschleuderung als die treue und richtige Haushaltung mit dem Mammon bezeichnet. Lukas hat an dieser Stelle (C. 16, 1—12) einen gegebenen Stoff gewiß nicht in seiner ursprünglichen Klarheit und scharfen Ausarbeitung wiedergegeben, aber so viel geht doch noch aus seiner Darstellung unfehlbar hervor, daß der Haushalter, der mit fremdem Gut verschwenderisch umging und sich dadurch selbst das Lob seines Herrn erwarb, den Gläubigen als Vorbild dienen soll. Fremdes Gut verwaltete er — so sind auch die irdischen Schätze, die sie besitzen, nicht ihr Eigenthum, gehören sie nicht ihnen an, sondern dem Weltherrn, d. h. dem unheimlichen Geist, der der Erde angehört, das Irdische schafft und die Weltgüter vertheilt. Der Haushalter verschleuderte das fremde Gut, — so sollen auch die Gläubigen handeln und die Schätze, die dieser Welt angehören, dahingeben. Er machte sich Freunde mit dem ungerechten Mammon — so sollen auch sie thun. Er entzog sich durch seine List der Verantwortung, die sein Herr von ihm verlangte — so sollen auch sie durch die Wegwerfung des Reichthumes sich die

Aufnahme in die ewigen Hütten erwerben. Er war klug, wußte mit dem ungerechten Gut zu wirthschaften, hatte seinen Zweck im Auge und verstand es, ihn zu erreichen — so sollen auch sie nur Einen Zweck verfolgen, ganze Leute seyn, nur das Himmelreich im Auge haben und für diesen Zweck Alles, auch den Mammon dahingeben. Ihr Zweck ist aber unendlich höher als das, was der Haushalter mit seiner List bezweckte — im Vergleich mit den Gütern des Himmelreichs ist der Mammon nur etwas Geringes, ja, das Geringste, ohnehin etwas, das ihnen doch nicht eigentlich angehört: so ihr aber (V. 11. 12.) nicht im Geringsten treu seyd, wie wollt ihr es im Großen seyn? So ihr im Fremden nicht Treue übt, wer will euch geben, was euer ist?

So weit kann in die Darstellung des Lukas noch Zusammenhang gebracht werden, aber die Zuspitzung der Moral scheint in diesem letzteren Spruch von der Treue im Geringsten doch zu sehr ihre Vollendung erreicht zu haben, als daß nun noch (V. 13) der Spruch über den Mammonsdienst folgen könnte. So eben (V. 11. 12) war die Treue in der Verwaltung des fremden Mammon als das Kennzeichen hingestellt, woran man die Treue in der Verwaltung des himmlischen Eigenthums erkennen und erproben könne, wie kann nun von dieser Treue ohne weiteres zum Verbot des Dienstes übergesprungen werden?

Es mag seyn: auch im Spruch vom Mammonsdienst (V. 13), in der Behauptung: „ihr könnt nicht Gott sammt dem Mammon dienen", mag immer noch die Moral der Parabel gezogen werden: wie jener Haushalter in der schrecklichsten Collision, die es für ihn geben konnte, sich als ganzer Mann bewies, der seinen Zweck fest im Auge behielt und sich dadurch aus dem Widerspruch seiner Verpflichtung und seiner wirklichen Haushaltung heraushalf — so sollt ihr auch in eurem

zwiefachen Verhältniß zum Mammon und zu Gott nur den Einen Zweck, das Himmelreich im Auge haben.

Aber Alles das ist nicht wirklich gesagt — die Zuspitzungen der Moral übergipfeln sich — sie schießen über einander hinaus, ohne daß auch nur Eine zur klaren Ausbildung gelangt — die Ruhe der Rückbeziehung fehlt — wir können aus einzelnen Anklängen auf den ursprünglich beabsichtigten Gedanken schließen — aber nur schließen, denn der Zusammenhang ist nicht wirklich gegeben.

Kurz, Lukas war nicht der erste Former dieses Abschnitts. Er hat ihn nicht in seiner ersten Reinheit und Detaillirung wieder gegeben und die Unklarheit des Eindrucks hat er wahrscheinlich noch dadurch erhöht, daß er den Spruch vom Mammonsdienst anfügte, weil in der Moral der Parabel auch vom Mammon die Rede war.

Nachdem der Spruch vom Mammon beseitigt, stehen die Sprüche, die sich in der Bergpredigt des Matthäus gegen die irdische Sorge richten, doch noch nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhang da. Wenn ein Schriftsteller die Sorge um Nahrung und Kleidung durch eine mit Vorliebe ausgearbeitete Hinweisung auf die Vögel und die Lilien des Feldes in ihrer Nichtigkeit bloßstellen will, wird er zwischen Eingang und Widerlegung noch einen Spruch anfügen, der von der beabsichtigten Richtung ablenkt, seine eigne Zuspitzung hat und in seiner Weise die Sache erledigt? — alles das thut aber der Spruch V. 25: „ist nicht das Leben mehr denn die Speise und der Leib mehr denn die Kleidung?" d. h. wird nicht der, der euch das Größere gegeben hat, auch das Geringere geben? Ja, der Spruch müßte eigentlich diese ausdrückliche Erläuterung und Zuspitzung durchaus noch haben — sie fehlt ihm aber nur deshalb, weil er in ein fertiges Ganze eingeschoben ist und der-

jenige, der ihn anfügte, recht wohl fühlte, daß diese vollendete Zuspitzung von den folgenden Sprüchen unwiderruflich ablenken und sie überflüssig machen würde.

Ferner: nachdem die Kleingläubigen (V. 26) durch das Beispiel der Vögel beschämt sind und während nun sogleich die Lilien des Feldes (V. 28) als Lehrer der wahren Sorglosigkeit auftreten müßten, folgt (V. 27) ein Spruch, der nicht nur diese Erwartung täuscht, den Fortgang aufhält, sondern auch in eine neue, also an diesem Ort fremdartige Richtung fortreißt: „wer ist unter euch, der seiner Länge Eine Elle zusetzen möge, ob er gleich darum sorge", d. h. wie es in der Parallelstelle des Lukasevangeliums erklärt wird (Luk. 12, 26): „wenn ihr auch nicht das Geringste vermögt, warum sorgt ihr für das Uebrige" d. h. derjenige, der das Geringere vermochte, wird auch für das Uebrige sorgen.

Auch dieser Spruch ist also fremde Zuthat.

Wenn nun endlich nach der beschämenden Verweisung auf das Beispiel der Vögel und Lilien ein ohnehin schon sehr voller Schluß kommt (V. 31 — 33), der das Thema noch einmal aufnimmt, die Kleingläubigen mit den Heiden zusammenstellt, sie daran erinnert, daß ihr himmlischer Vater wisse, was sie bedürfen, und das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit als den ersten Gegenstand ihres Strebens hinstellt, mit dem ihnen alles Andere als Zugabe zufallen werde — dann kommt der Spruch, der die Sorge in einer neuen Weise als unnütz bezeichnet V. 34 — („sorget nicht für den andern Morgen, denn der morgende Tag wird für das Seine sorgen. Es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe") — viel zu spät. Das Thema ist in seiner Weise durchgeführt: — was nachkommt, ist späterer Zusatz — eine neue Ausführung, die ihren eigenen Gang und ihre eigene Zuspitzung hat.

Lukas kennt ihn nicht, während er die ganze Ausführung gegen die irdische Sorge in sein Werk aufgenommen hat (Luk. 12, 22—31) — die ganze, also dieselbe spätere Erweiterung der ursprünglichen Parallele der kleingläubigen Sorge mit der Sorglosigkeit der Natur. Justinus, dessen summarisches Citat*) diese Parallele voraussetzt, deutet mit keinem Worte an, daß er in seiner Quelle in diesem Zusammenhange jene späteren Zusätze gelesen hat.

Am Schluß seines Citats kommt er zwar auch zum Spruch vom Schatz, der das Herz des Menschen zugleich in sich schließt — jenem Spruch, der in der Bergpredigt des Matthäus vorangeht (V. 19—21), allein das beweist noch nicht, daß er in seinen Quellen diese Combination schon ausgeführt vorfand. Er verbindet auch in andern Citaten, was ihm dem Inhalt nach zusammengehörig schien. Es konnte ihm wie dem Matthäus gehen, der auch den Spruch vom Schatz, das Verbot, irdische Schätze zu sammeln, wohl anzubringen glaubte, wenn er ihm eine Ausführung, die die Sorge für die irdische Nothdurft verbot, voranstellte.

Fand ihn Justinus wirklich schon in dem Zusammenhange vor, den sein Citat behauptet — nun, dann enthielt seine Quelle auch schon eine Erweiterung der ersten, ursprünglich beabsichtigten Ausführung.

Wir würden sagen: auch Lukas führt zu dem Schluß, daß ihm, wie dem Matthäus (und Justinus) eine Schrift vorlag, in welcher der Spruch vom Schatz mit der Polemik gegen die irdische Sorge bereits verbunden war. Im gegenwärtigen Lukasevangelium ist beides nämlich nur durch den Trostspruch

*) Apol. II., 63.

an die „kleine Heerde", der der Vater „das Reich" bestimmt habe (C. 12, 32), getrennt. Allein da Tertullian in seiner Streitschrift gegen Marcion diesen Spruch übergeht, so ist es wenigstens zweifelhaft, ob er sich schon in der Urschrift des Lukas vorfand.

Uebrigens würde Lukas auch dann noch sehr unzusammenhängend componirt haben, wenn er diesen Sprnch vom Schatz nicht angefügt hätte. Bleibt der Spruch stehen, so fehlt jede Verbindung zwischen der Verheißung (V. 32), daß der himmlische Vater der kleinen Heerde das Reich geben wolle, und zwischen der Aufforderung, den himmlischen Schatz zu sammeln, also erst zu schaffen. Fehlt der Spruch und folgt nach jener Verheißung sogleich die Aufforderung V. 35: „lasset eure Lenden umgürtet seyn und eure Lichter brennen", so kommen wiederum zwei verschiedenartige, sich ausschließende Voraussetzungen zusammen: jener Trostspruch will „die Furcht" der kleinen Heerde beschwichtigen und widerlegen, diese Aufforderung richtet sich an gerüstete Knechte, die nicht wie die Heerde einen Winkel der Sicherheit suchen, sondern rüstig auf ihrem Posten stehen.

Schluß.

Den Schluß haben zwar weder Matthäus noch Lukas im Sinn, wenn sie (Matth. C. 7, 1. Luk. 6, 37) zu dem Verbot des Richtens kommen, aber der Tumult der Zusammenhangslosigkeit wird in ihrer Composition so groß, daß ihr Werk schon vor dem Schluß sein Ende findet und zusammenbricht.

An den Spruch vom Richten, der mit der allgemeinen

Moral schließt, daß das Maaß, mit dem der Mensch Andere mißt, zugleich der Maaßstab ist, den er für sich selbst aufstellt, (C. 6, 37. 38) fügt Lukas nur deshalb das Bild vom blinden Führer, mit jenem Spruch vom Richten scheint ihm dieß Bild nur deshalb in Zusammenhang zu stehen, weil in beiden ein Verhältniß und die Abhängigkeit des Einen vom Andern geschildert wird — er sieht also nicht, daß das Verhältniß des blinden Führers zum Blinden etwas ganz Anderes ist als das Verhältniß, welches sich jeder selbst durch sein Benehmen gegen den Nächsten schafft, — er sieht nicht, daß die enge Verbindung, in welcher das Benehmen der Welt gegen uns mit unserm Benehmen gegen sie steht, mit dem gemeinsamen Schicksal des Blinden und seines blinden Führers durchaus Nichts zu thun hat.

Nur der Umstand ferner, daß im Spruch vom Blinden des Führers gedacht wird, führt ihn auf den Spruch vom Jünger und Meister (V. 40), er sieht also nicht, daß es sich in dem letzteren: — „der Jünger ist nicht über seinen Meister" — nur von der Schranke und dem einzig möglichen Ideal des Jüngers handelt.

Nachdem er endlich den Spruch vom Splitterrichten (V. 41. 42) gegeben, einen Spruch, der an das Verbot des Richtens (V. 38) anklingt, gibt er den Spruch vom Baum, der an seinen Früchten erkannt wird (V. 43. 44), und führt ihn dieser Gedanke, daß das innere Wesen sich im Erzeugniß darstellt, zum Spruch vom Schatz des Herzens, von dessen Beschaffenheit (V. 45) die Natur jeder menschlichen Hervorbringung abhängt, — er sieht nicht, daß im Spruch vom Baum die Frucht das Kriterium seiner innern Natur ist, im Spruch vom Schatz des Herzens aber die Unmöglichkeit, daß

der Mensch in seinen Thaten das Gepräge seines innern Schatzes verläugnen könne, das Thema bildet.

Nun (V. 46) der Spruch: „was heißt ihr mich Herr! Herr! und thut nicht, was ich euch sage" — ein Spruch, der in seiner Polemik gegen den Munddienst sein eignes Interesse hat, aber dem Compilator mit dem wirklichen Schluß, dem Gleichniß vom Haus, das tief in den Felsen gegründet ist, in unmittelbarem Zusammenhange zu stehen schien, weil hier wie dort von denen gesprochen wird, die die Rede des Herrn thun — er sah nicht, daß die That dort dem Munddienst entgegengesetzt wird, hier aber in der neuen Rücksicht zur Sprache kommt, ob sie dem Hören der Worte folgt oder nicht folgt.

Mit dem Verbot des Richtens (C. 7, 1) bringt Matthäus (V. 3 — 7) den Spruch vom Splitterrichten in unmittelbare Verbindung — aber mit Unrecht — mit um so größerem Unrecht, nachdem jenes Verbot schon zu dem allgemeinen Grundsatz geführt hatte (V. 2), daß der Mensch in dem Maaß, mit dem er Andere mißt, den Maaßstab für sich selbst aufstellt. Dieser Grundsatz orientirt den Menschen über das Verhältniß, welches sich die Welt zu ihm gibt, klärt ihn darüber auf, daß er selbst der Schöpfer dieses Verhältnisses, daß es in dem Verhältniß, welches er sich selbst zur Welt gegeben hat, schon enthalten ist; — der Spruch vom Splitterrichten dagegen soll den Menschen von einer falschen und unberechtigten Beziehung, die er sich zu Andern gegeben hat, einfach auf sich zurückführen. Der bloße Anklang, daß in beiden Sprüchen vom Richten die Rede, führte sie zusammen.

Für den Spruch von den Perlen, die man nicht vor die Säue werfen solle (V. 6), findet sich im Vorhergehenden auch nicht der entfernteste Zusammenhang. Dagegen ist der Abschnitt über die Gewißheit der Gebetserhörung (V. 7 — 11) allerdings durch einen Anklang hieher geführt, nämlich sein Eingang: „bittet, so wird euch gegeben", erinnerte den Matthäus an die vorhergehenden Sprüche von dem Gericht, welches sich der Mensch durch seine Beurtheilung Anderer, von dem Maaßstab, den der Mensch in dem Maaß, das er an Andre anlegt, für sich selber schafft. Der Compilator ließ sich durch den Anklang täuschen, daß in beiden Sprüchen die nothwendige Folge der gegebenen Voraussetzung gezogen wird — aber er sah nicht, daß im Spruch vom Maaßstab das gegenseitige Verhältniß zwischen der Welt und jedem Einzelnen gedeutet, im Spruch von der Gebetserhörung die Gewißheit derselben zugleich darin begründet wird, daß der Vater im Himmel die Bitten der Seinigen um so mehr erhören wird, wenn die Selbstsucht, die sich sonst doch überall in den menschlichen Verhältnissen geltend macht, in der Familie und im Verhältniß des Vaters zu den Kindern vollständig zurücktritt.

Lukas hat den Spruch von der Gebetserhörung (C. 11, 9 — 13) an jene herrliche Gelegenheit angeknüpft, die seinen Herrn zur Aufstellung des Mustergebets brachte, und dem Schluß, der nothwendig so allgemein lauten mußte, wie ihn Matthäus seiner Quelle entnommen hat: „um wie vielmehr wird euer himmlischer Vater, denen, die ihn bitten, Gutes geben", die specielle Wendung gegeben: um wie vielmehr wird er ihnen „den heiligen Geist" geben. Daß er hier compilirt, beweist er selbst, wenn er seinen Herrn mit den Worten (V. 9): „und ich sage euch auch", zu dem Spruch übergehen läßt: — diese Formel, die sein Jesus oft gebraucht, dient ihm nämlich als Klammer,

um die Sprüche, die er seinen Quellen entlehnt, zu verbinden, und sie hat denselben Werth, wie seine historische Formel: „und er sprach zu ihnen", die er eben so oft anwendet, um den Redestoff, den ihm seine Quellen boten, einzuführen.

Der Spruch, der nun in der Bergpredigt des Matthäus folgt (V. 12): „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thut ihr ihnen auch", ist eine selbstständige Größe, d. h. er ist schwerlich mit dem Spruch vom Maaßstab in Einem Zusammenhange entstanden. Dieser Spruch vom Gericht, welches der Mensch sich selbst schafft, handelt nämlich von der Rückwirkung des Urtheils, welches der Mensch über Andere ausspricht, auf ihn selbst, zeigt wie der Maaßstab, den er an Andere anlegt, sein eignes Maaß wird, geht also von der Beziehung aus, die der Mensch zu Andern sich gegeben hat — jener Spruch: „was ihr wollt" dagegen holt die Norm für die eignen Handlungen nicht aus der Beziehung, die man sich zu Andern gegeben hat, sondern aus der Handlungsweise, die man von Andern verlangt — es handelt sich nicht um die Rückwirkung der eignen That, sondern um die Norm, die der eigne Wunsch aufstellt, um die Regel, die die Pretension an Andere der eignen Handlungsweise vorschreibt. Der Spruch vom Maaßstab handelt von der nothwendigen Folge des eignen Thuns — der Spruch: „was ihr wollt" formt erst das eigne Thun nach der prätendirten Handlungsweise der Andern.

Der Spruch ist einer jener Versuche, das alte Gesetz auf seinen geistigen Sinn zu reduciren und in seiner Einheit zu erfassen, in denen sich sowohl die revolutionäre Kraft des neuen Princips, als auch sein Trieb zu gestalten und sein Verlangen nach einer positiven Fassung äußerten. Er gehört in jene Reihe, der der Spruch des Römerbriefs, daß die einzelnen Gebote des Gesetzes in dem Wort: du sollst deinen Nächsten als dich selbst

lieben, sich zusammenfassen*) (Römer 13, 9), und die Antwort Jesu auf die Frage nach dem vornehmsten Gebot (Marc. 12, 28—34) angehören. Nur Matthäus hat hier, in der Bergpredigt, den Zusatz: „das ist das Gesetz und die Propheten", wie auch er allein in der Antwort Jesu auf jene Frage (C. 22, 40) den Zusatz hat: „in diesen beiden Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten" — gewiß nicht sein Werk, sondern Eigenthum der Quelle, die er benutzt hat.

Indem wir durch den Spruch von der engen Pforte (V. 13. 14) sogleich zu dem folgenden Abschnitt (V. 15—23) übergehen, den der Compilator für vollkommen zusammenhängend hielt, bemerken wir, daß sich in ihm drei selbstständige Größen von einander absondern. In der Warnung vor den falschen Propheten, die in Schaafskleidern kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind (V. 15), ist der Gegensatz der des gleißnerischen Scheins und der innern zerstörenden Natur — im Spruch (V. 21): „nicht Alle, die zu mir sagen: Herr! Herr! werden ins Himmelreich kommen", wird die Werkthätigkeit, die Erfüllung des göttlichen Willens im Gegensatz zum Munddienst gefordert. Im dritten Spruch endlich (V. 22. 23), in welchem diejenigen als Uebelthäter verworfen werden, die sich auf die Thaten berufen, die sie im Namen des Herrn gethan haben, wird die Werkthätigkeit, werden die Ansprüche, die sich auf die ausgebreitetste Wirksamkeit im Namen des Herrn gründen, zu — ja, wozu in Gegensatz gestellt? Der Gegensatz fehlt — Matthäus ließ ihn aus, weil er diesen dritten Spruch mit den beiden vorhergehenden für Ein Ganzes sah und genug gethan zu haben glaubte, wenn er in ihnen, zumal in dem unmittelbar vorhergehenden (V. 21) den Gegensatz gegeben

---

*) ἀνακεφαλαιοῦται.

hatte. Er hielt den dritten Spruch für vollständig, indem er ihn durch den Gegensatz des zweiten im Stillen ergänzte — der Nachklang vom Gegensatz des zweiten beschäftigte ihn noch, als er den dritten Spruch hinschrieb, und ersetzte ihm den Gegensatz, der diesem durchaus nicht fehlen darf, aber eine andere Gestalt haben müßte. Wenn die Wirksamkeit, auf welche diejenigen, die am Ende verworfen werden, ihre Ansprüche gründen, so ausführlich beschrieben ist: „haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? Haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? Haben wir nicht in deinem Namen viele Wunderthaten gethan?" — so müssen zuletzt diejenigen erwähnt werden, die im Gegensatz zu den Verworfenen, denen alle ihre Ansprüche Nichts helfen, zum Genuß der himmlischen Seligkeit gelangen.

Diesen Gegensatz las Justinus in seinen evangelischen Denkwürdigkeiten: — es sind die Gerechten, die wie die Sonne leuchten, während die Uebelthäter ins ewige Feuer geworfen werden*) — die Gerechten, die nach dem Zeugniß des Epiphanius auch

*) Apol. II., 64. Beiläufig! Im Citat des Justinus finden sich die Stichworte der Sprüche des Matthäus und Lukas in ihrer ursprünglichen Vollständigkeit. Während die Uebelthäter des Matthäus sagen: „haben wir nicht in deinem Namen geweissagt und in deinem Namen Dämonien ausgetrieben und in deinem Namen viele Wunderthaten verrichtet?" — die Leute des Lukas (C. 13, 26) dagegen: „gegessen haben wir vor dir und getrunken und in unsern Straßen hast du gelehrt" — sagen die Uebelthäter des Justinus a. a. O.: „haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken und Wunderthaten verrichtet?" — Dial. c. Tryph. p. 301: „haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken und geweissagt und Dämonien ausgetrieben?" Lukas hat den Spruch nicht glücklich geändert — nach der Fassung, die er ihm gegeben, berufen sich die Leute nur auf die Vertrautheit des Verhältnisses zwischen ihnen und Jesus — es kam aber darauf an, ihre Ansprüche, die sie in dem begründeten, was sie im Namen Jesu gethan hatten, zurückzuweisen.

in der Schrift des Urlukas den Verworfenen gegenüberstehen (Luk. 13, 28) und die erst der Compilator des gegenwärtigen Lukasevangeliums in die Erzväter und alle Propheten verwandelt hat — die Gerechten, die auch in einer spätern Stelle des Matthäusevangeliums leuchten, wo jener Schluß, der in der Bergpredigt ausfiel, (C. 13, 43) für die Parabel vom Unkraut benutzt ist.

Die drei Gegensätze, die jeder ihre besondere Richtung und ihr besonderes Interesse haben, fand Matthäus in seiner Quellenschrift schon in ihrer gegenwärtigen Verbindung vor — auch in ihrer Verbindung mit den Sprüchen von der Natur des Baums, die sich in seinen Früchten offenbart, und vom Endschicksal des guten und faulen Baums. Auch Justinus fand sie in dieser Combination bereits in seinen Denkwürdigkeiten vor*) und trieb in seinen Citaten die Combination noch weiter, indem er auf eigne Hand in den Spruch von denjenigen, die „im Namen" des Herrn Anspruch erheben, die Stichworte des Spruchs von der Schaafskleidung und der Wolfsnatur verwebte**).

Genug! Genug für die Erst über die Bergpredigt! Bewiesen ist, daß Justinus weder die Schrift des Lukas, noch die des Matthäus benutzte, daß die beiden Letzteren Quellen benutzten, die mit den Denkwürdigkeiten des Justinus homogen sind — bewiesen ist, daß der Bergpredigt des Lukas aller Zusammenhang fehlt, daß der Compilator Matthäus fremden Arbeiten seine störenden Bereicherungen aufdrang. Für die Erst genug.

---

*) Apol. II. 64. Dial. c. Tryph. 253. 301.

**) a. a. O. p. 64. 253.

Einer spätern Untersuchung müssen wir die Beantwortung der Frage überlassen, welche Gestalt die Rede hatte, die zur Bergpredigt des Lukas und Matthäus ward, ob sie in den Quellen der beiden letzteren schon an einen bestimmten Anlaß geknüpft und welches am wahrscheinlichsten dieser Anlaß war.

Wir werden jetzt den Plan, nach welchem die drei Synoptiker ihre Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu anordnen, ins Auge fassen und den ursprünglichen Typus der evangelischen Geschichte aufsuchen, — zunächst bis zu dem Punkte, wo die letzte Katastrophe sich ankündigt (Marc. 6, 1) und die Vollendung sich vorbereitet.

4.

Die Compilation des Matthäus.

Schon die Stellung, die Matthäus der Bergpredigt gegeben hat, ist höchst unglücklich: — Jesus hält sie viel zu früh und sie protestirt selbst gegen die Voraussetzung, daß sie einer seiner ersten Lehrvorträge gewesen sey.

Jesus preist diejenigen selig, die (C. 5, 11) „um seinetwillen" geschmäht und verfolgt werden — er setzt also Bekenner voraus, die er jetzt, bei seinem ersten Auftreten nicht haben konnte — er spricht von dem Gegensatz der Welt, der unmöglich war, wenn ihn die Aufstellung des neuen Lebensprincips noch nicht gereizt und hervorgerufen hatte.

Er spricht (C. 5, 13. 14) von der Stellung und Aufgabe der Apostel, während sie noch nicht einmal als der abgeschlossene Kreis, den diese Sprüche voraussetzen, existiren. Es waren erst

ein Paar Jünger zufälligerweise berufen, aber die Apostel als solche noch nicht auserlesen und in ihr Amt eingesetzt.

Er warnt (C. 5, 17) vor der Vorstellung, daß er gekommen sey, das Gesetz aufzulösen, und er hat noch nicht das Mindeste gethan, was die Leute auf diese Meinung bringen konnte.

Er setzt die heuchlerische Anerkenntniß seiner Herrlichkeit (C. 7, 21) zur Erfüllung des göttlichen Willens in Gegensatz, weist die Schaar der Heuchler zurück, während es noch keine wirklichen Bekenner seiner messianischen Herrlichkeit geben konnte — er donnert (C. 7, 22. 23) gegen die „Vielen", die seine weltrichterliche Macht durch ein erheucheltes Bekenntniß zu ihrem Vortheil auszubeuten hoffen, während noch Niemand ihn als Weltrichter kannte — er warnt (C. 7, 15) vor falschen Propheten, als wäre die Gefahr der Berückung schon in diesem Augenblick ernstlich zu befürchten, Matthäus bedachte also nicht, daß diese Warnung erst in der Rede von den letzten Dingen (Marc. 13, 22. 23) an ihrer Stelle ist.

Wir wollen nicht einmal daran erinnern, daß erst nach den Kämpfen der ersten Gemeinde, als das bloße Bekenntniß des Mundes und die beseligende Kraft des Glaubens in ihrem Unterschiede erkannt, als jenes Bekenntniß und der wirkliche Glaube (Röm. 10, 9. 10) als Bedingung der Seligkeit zusammengestellt waren, jene Polemik gegen das heuchlerische Bekenntniß ausgearbeitet werden konnte — daß der Druck dieser Welt erfahren seyn mußte, wenn die Gedrückten und Gepreßten an dem Gedanken der künftigen Vergeltung sich aufrichten sollten — daß die apologetische Restauration des Gesetzes erst möglich war, als die Revolution gegen das Gesetz sich erschöpft hatte — — genug, hier, im ersten Augenblick seines

Auftretens war für Jesus nicht einmal der Schein eines Anlasses für alle jene Wendungen der Bergpredigt gegeben.

Matthäus glaubte seine Darstellung von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu am passendsten mit einer Rede zu eröffnen, die die Proclamation der allgemeinen Gesetze des Himmelreichs enthielt, aber er hat sich versehen und sein Fehlgriff wird auch für die Gruppirung der folgenden Begebenheiten von Bedeutung seyn.

Die Folgen zeigen sich sogleich im nächsten Abschnitt (C. 8, 1—9. 34).

Als Jesus vom Berg herabstieg und im Geleit der Volksmenge nach Kapernaum zog, befreit er einen Aussätzigen von seinem Uebel — beim Eintritt in Kapernaum heilt er den Knaben des Hauptmanns — in das Haus Petri eingekehrt sieht er die Schwiegermutter seines Gastherrn am Fieber darniederliegen und erbarmt er sich ihrer — am Abend heilt er die Kranken, die man ihm brachte — da er die Menge der Haufen sieht, giebt er den Befehl, nach dem jenseitigen Ufer des Seees zu fahren — ehe er das Schiff betritt, sagt er einem Schriftgelehrten, der sich ihm anschließen will, was er in der Gesellschaft des Menschen Sohns zu erwarten habe — einem andern seiner Jünger, der erst seinen Vater begraben und dann ihm nachfolgen will, daß seine Nachfolger mit dem Todtenreich nichts zu schaffen haben — auf der Ueberfahrt über den See stillt er den Sturm — drüben im Lande der Gergesener heilt er zwei Besessene — augenblicklich darauf muß er aber die Gegend verlassen und fährt er nach Kapernaum zurück — hier heilt er den Gichtbrüchigen, den man alsbald nach seiner Rückkehr zu ihm bringt — nach dem Streit, den er bei dieser Gelegenheit mit den Pharisäern hatte, begibt er sich hinaus, beruft den Zöllner Matthäus und der Umstand, daß er sich mit demselben zu Tische

setzt, gibt zu einer neuen Collision mit den Pharisäern Anlaß — da kommt noch ein Streit über seinen Gegensatz zum pharisäischen Gebrauch, der Umstand, daß seine Jünger nicht fasten, gibt dazu Anlaß und während er so eben noch die Freiheit der Seinigen vertheidigt, bittet ihn ein Oberster, seine so eben gestorbene Tochter wieder zu beleben — er folgt dem Ruf und thut dem Obersten seinen Willen, nachdem er unterwegs das blutflüssige Weib geheilt hatte — auf dem Heimwege heilt er zwei Blinde und kaum waren diese hinweggegangen, so bringt man zu ihm einen stummen Besessenen, dessen Heilung das Volk in Erstaunen setzt, während die Pharisäer das auffallende Wunder aus dem Umstande erklären wollen, daß er mit dem Obersten der Teufel selbst im Bündniß stehe.

Wenn dieser Abschnitt noch eine Gruppe genannt werden könnte, so ist wenigstens so viel gewiß, daß sie überladen und überfüllt ist. Jeder Gedanke an Proportion ist bei ihrer Zusammensetzung aufgegeben.

Die Begebenheiten drängen nicht nur, sondern jagen einander. Nirgends ein Ruhepunkt! Wie von einem Zauber wird Jesus von Kapernaum über den See und wieder zurück nach Kapernaum getrieben und ohne daß er auch nur einen Augenblick zur Sammlung — (und mit ihm der Leser zur ruhigen und wirklichen Betrachtung) — käme, wird er von den Gelegenheiten und Aufforderungen zum Wunderthun bestürmt, gibt er jeder Gelegenheit nach und wird mit ihm der Leser in einen Wirbel gerissen, der jede Besinnung unmöglich macht.

Im Sturm, der die Wunderbilder, eines nach dem andern vorbeitreibt, verlieren sie alle ihren Werth, kann keins von ihnen seinen eigenthümlichen Sinn entwickeln, keins seinen Zweck erfüllen. Zwischen die Reinigung des Aussätzigen und die Heilung von Petri Schwiegermutter gestellt wird das Wunder am Kna-

ben des Hauptmanns von Kapernaum zu einer gewöhnlichen Wunderthat und verliert es trotz der ausdrücklichen Deutung, die Jesus selber aufstellt, einen großen Theil seines ursprünglichen Sinns, wonach es die Kraft abbilden sollte, mit der Jesus über die Gränzen des jüdischen Lebens hinaus in die heidnische Ferne wirkte. Anderseits wird in dieser Umgebung die Heilung des Aussätzigen zu einer bedeutungslosen Begebenheit und schrumpft das Wunder an der Schwiegermutter Petri zu einer zwecklosen That zusammen. Der Leser, der nur im entferntesten davon weiß, daß das ungeheure Wunder am Knaben jenes Hauptmanns folgt, eilt über die Heilung des Aussätzigen hinweg und wenn er jene Wunderthat vernommen, die zugleich die Schranken des Raums bewältigte, weiß er mit dem Wunder im Hause Petri Nichts mehr anzufangen.

Die Ueberladung des Abschnitts hat aber Matthäus nicht nur durch diese Anhäufung der Wunderthaten, sondern auch dadurch bewirkt, daß er eine Reihe von Collisionen mit den Pharisäern zwischen diese Wunder eingezwängt hat. Er hat somit wiederum das Zwiefache erreicht: den Eindruck jener Wunderthaten geschwächt und die Gewalt, mit der Jesus jene Collisionen löst, nicht zu ihrem Recht kommen lassen. Aus dem Reich der Wunder versetzt er den Leser mit Einemmale in jene theoretischen Verwicklungen, in deren Lösung Jesus die Macht seines Geistes beweist, und ehe der Leser diese Beweiskraft auf sich einwirken lassen kann, stürzt er ihn wieder in die Wunderwelt zurück. In demselben Augenblick, da Jesus die letzte Collision löst, „indem er eben Solches sprach" *), muß ihn der Oberste zu seiner todten Tochter rufen, der Leser hat also nicht einen Augenblick Zeit, um das Treffende jener Lösung zu be-

---

*) C. 9, 18. ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς.

merken und muß plötzlich den theoretischen Kampf mit der jüdischen Satzung auf sich beruhen lassen, um dem Herrn auf seiner wunderthätigen Laufbahn zu folgen.

Freilich beginnt der Kampf mit der gesetzlichen Welt von neuem, aber viel zu spät, nachdem diese Wunder an der Tochter des Obersten, die Heilung des blutflüssigen Weibes, die Heilung der beiden Blinden und des stummen Besessenen die Aufmerksamkeit des Lesers beschäftigt haben — ja nicht einmal der Kampf, sondern nur der Angriff, da die Pharisäer auf Anlaß des letzten Wunders mit ihrer Anklage auftreten, daß Jesus mit dem Obersten der Teufel im Bunde stehe — ein Angriff, der unpassend genug erst später seine Antwort erhielt, als ihn (C. 12, 24) die Pharisäer wiederholten.

So viel steht zunächst fest: die Wunder an dem Aussätzigen, dem Knaben des Hauptmanns von Kapernaum und an der Schwiegermutter Petri müssen von einander gesondert werden und auf das Wunder im Lande der Gergesener muß sogleich die Rückkehr nach Kapernaum und die Erweckung der Tochter des Obersten folgen, so daß die Collisionen mit den Pharisäern wieder frei für sich dastehen.

Wir werden also, indem wir in der Darstellung des Matthäus die Spuren einer ursprünglichen Ordnung aufsuchen, auf das Evangelium des Marcus zurückgeführt, in welchem die Gruppen ihr richtiges Ebenmaaß bewahrt haben — auf ein Evangelium, in welchem auch die Mängel, die sich in den einzelnen Erzählungsstücken des Matthäus finden, ihre Erklärung, Verbesserung und Ergänzung erhalten.

Um sogleich die hauptsächlichsten dieser Mängel anzuführen, wie kann Jesus (Matth. 8, 4) dem Menschen, den er von seinem Aussatz befreite, verbieten, von dem Wunder mit den Leuten zu sprechen, wenn die Menge ihn umgab, als er den

Kranken heilte? Dieß Verbot hat Matthäus selbst zu einem Ding der Unmöglichkeit gemacht, während es im Bericht des Marcus natürlich ist, wenn Jesus überhaupt nur in Galiläa umherzieht, als ihn der Aussätzige trifft und um Heilung bittet (Marc. 1, 39. 40).

Wenn Jesus dem Aussätzigen ferner streng verbietet, von dem Wunder zu den Leuten zu sprechen, so erwarten wir wenigstens Ein Wort über das, was der Geheilte in Folge dieses Verbots that — nein! erwarten wir vielmehr den Erfolg, daß der Geheilte nicht umhin konnte, von der Sache zu sprechen und die Geschichte ruchbar zu machen. Jenes Eine Wort fehlt aber in der Darstellung des Matthäus, der Contrast, den dieser unvermeidliche Erfolg zu dem Verbot Jesu bildet, bleibt aus — Matthäus läßt die Geschichte im Leeren verklingen: — natürlich! Wenn die Menge das Wunder von vornherein mit eignen Augen sieht, brauchte sie es nicht erst durch den Geheilten zu erfahren.

Und doch schreibt Matthäus jenes Verbot dem Urberichte nach? Allerdings! Weil er die Anweisung, die Jesus dem wunderbar Geheilten gibt: „gehe hin und zeige dich dem Priester und opfere die Gabe, die Moses geboten hat, ihnen zum Zeugniß", nicht auslassen konnte, und weil er im Abschreiben begriffen nicht daran dachte, das Verbot, welches mit dieser Anweisung eng verbunden ist, abzusondern.

Aber er wußte nicht mehr, was diese Anweisung zu bedeuten hatte. In der Schrift des Marcus (C. 1, 44) bildet sie mit ihrem feierlichen Schluß: „ihnen zum Zeugniß" den Uebergang zu der Gruppe der Collisionen mit den Pharisäern (C. 2, 1—3, 6), die Matthäus erst später folgen läßt und zwischen das Wunder an den Gergesenern und an der Tochter des Obersten eingeklemmt hat. Dort, in der Schrift des Mar-

cus ist sie eine jener apologetischen Wendungen, mit denen alle Revolutionen bis jetzt ihr erschütterndes Werk gleichsam entschuldigt und die Schuld der Collision den Vertheidigern des Bestehenden zugewälzt haben. Wir sind nicht schuld daran, daß es bis zu diesem Aeußersten gekommen ist, haben bisher alle Vorkämpfer der Revolutionen gesagt, um den Vorwurf zurückzuschlagen, daß sie muthwillig und um jeden Preis die Collision mit dem Bestehenden herbeigeführt hätten — nein! wir haben Alles gethan, um den Bruch weniger einschneidend und verletzend zu machen, aber unsere Gegner, die das Alte um jeden Preis aufrecht erhalten wollten, haben uns zur letzten Entscheidung getrieben. Ihnen zum Zeugniß, sagt daher der Jesus des Marcus, ihnen zum Zeugniß bring dein Opfer dar, obwohl es, wenn dich der Allmächtige, an den du dich gewandt hast, geheilt hat, der gesetzlichen Ceremonie der priesterlichen Reinigung nicht mehr bedarf. Geh' nur aber hin, sagt der Jesus, der es in der Schrift des Marcus weiß, daß nun die Kämpfe mit den Pharisäern folgen werden, laß es sie sehen, daß ich nicht muthwillig die Collisionen mit dem Gesetz herbeigeführt, daß ich Alles gethan habe, um sie zu vermeiden, wo sie vermieden werden konnten. Gehe hin und thue, was ich dir sage, zum Zeugniß für die Leute, daß ich durchaus nicht die Absicht habe, kraft meiner höhern Vollmacht die gesetzliche Ordnung um jeden Preis und muthwillig umzustoßen oder zu verletzen. Gehe hin — dieser Gedanke steht hinter der apologetischen Wendung — meine Gegner, die Wächter des alten Gesetzes werden selbst schon dafür sorgen, daß der Kampf ausbricht, der zu ihrer Vernichtung und zum Sturz der alten gesetzlichen Ordnung führen wird.

Dieser Kampf muß daher augenblicklich darauf folgen — so geschieht es in der Schrift des Marcus — in dem Evan-

gelium des Matthäus erfolgt er erst, nachdem jene apologetische Wendung längst im Leeren verklungen ist.

Nur in der Schrift des Marcus ist die Einkehr Jesu im Hause Petri, die Heilung von dessen Schwiegermutter und die Wunderthat an dem Haufen von Kranken, die die Leute am Abend herbeischafften, richtig gestellt, wenn die Berufung Petri unmittelbar vorhergeht (Marc. 1, 20. 21) — in der Schrift des Matthäus dagegen ist dieses Band, welches Jesum mit Kapernaum verbinden soll, viel zu lose geknüpft, ist es vielmehr dieses Band nicht mehr, wenn Jesus nach der Berufung der ersten Jünger in Galiläa umherzieht (Matth. 4, 22. 23), wenn ihm schon die Schaaren der Gläubigen aus Galiläa, der Dekapolis, aus Jerusalem und Judäa zugeströmt sind, ehe er in Kapernaum einzieht (C. 4, 25), und wenn außerdem die Bergpredigt zwischen die Berufung Petri und die Einkehr in dessen Haus eingetreten ist.

Matthäus wußte auch nicht mehr, was der Aufbruch Jesu am Morgen nach seiner Einkehr in Kapernaum zu bedeuten hatte — den Zwischenfall mit Petrus, der den Herrn (Marc. 1, 37. 38) zurückhalten wollte und vielmehr mit seinen Genossen auf die weiter führende Laufbahn desselben mit fortgerissen wurde, läßt er aus und erklärt nun den Aufbruch Jesu mit der nichtssagenden Bemerkung (C. 8, 18): „da er aber die Haufen um sich sah, hieß er hinüber auf das jenseitige Ufer fahren" — als ob er die Haufen nicht längst um sich gehabt hätte, wenn er ihre Kranken heilte — als ob der Anblick derselben, wenn er ihn über den See trieb, ihn nicht längst hinweggetrieben haben müßte.

Und zur Ueberfahrt über den See gab er Befehl? Stand er denn schon am Ufer? Befand er sich bereits wie der Jesus des Marcus (C. 4, 35) im Nachen?

Nichts von alledem, Matthäus hat vielmehr das Zwiefache, von dem Marc. C. 1, 35. C. 4, 35 berichtet, die erste Abreise aus Kapernaum und die Abfahrt vom diesseitigen Ufer des Sees nach dem Land der Gadarener in einander gewirrt und zu Einer Abreise gemacht.

Diese Abreise hat er ferner viel zu sehr aufgehalten, wenn er zwischen den Befehl zur Ueberfahrt (C. 8, 18) und das Eintreten ins Schiff (C. 8, 23) das Zusammentreffen mit jenen beiden Jüngern einschob, und die großen Worte, die die Beiden zu hören bekamen, hat er um ihre Wirkung und Bedeutung gebracht, wenn er sie den Herrn in jenem flüchtigen Moment, da er so eben ins Schiff treten wollte, hinwerfen läßt.

Wohlan! Jesus befindet sich nun im Schiff, fährt nach dem Land der Gadarener und stillt unterwegs den Sturm. Als auf sein Wort Wetter und See ruhig geworden waren, „erstaunten, wie Matthäus berichtet (C. 8, 27), die Leute und riefen: wer ist der, daß ihm auch die Winde und das Meer gehorchen" — aber daß außer den Jüngern noch andere Leute das Schiff bestiegen hatten, davon hatte Matthäus Nichts erwähnt — selbst nach seinem Bericht sind es nur die Jünger, die durch den Sturm erschreckt, Jesum aus dem Schlafe wecken und um Hilfe anflehen — d. h. auch in der Quellenschrift, die er benutzt hat, sind die Jünger von vornherein die einzigen neben Jesus auftretenden Personen und die Leute, die über das Wunder erstaunen, hat Matthäus erst geschaffen, weil er glaubte, daß jener Ausdruck der Befremdetheit (Marc. 4, 41) sich nur für Fremde schicke.

Indem wir die Collisionen mit den Pharisäern zunächst bei Seite liegen lassen und dem Wunderthäter auf seinem Siegeslauf folgen, wird es sich alsbald verrathen, wie Matthäus

dazu kam, den Herrn so eben sprechen zu lassen, als ihn der Oberste zu seiner gestorbenen Tochter holte. Auch nach der Darstellung des Matthäus heilt Jesus auf dem Wege nach dem Hause des Obersten das blutflüssige Weib, tritt das Weib von hinten zu ihm heran und berührt sie heimlich seines Kleides Saum — aber es fehlt der Volkshaufe, der es der Frau möglich machte, heimlich und unbemerkt das Kleid Jesu zu berühren, der Volkshaufe, dessen Gedränge die Frau allein ermuthigen konnte, sich so nahe an den Wunderthäter heran zu wagen.

Wenn mit dem Volkshaufen die nothwendige Voraussetzung für das kühne Wagstück der Frau fehlt, wenn die Scene in der Darstellung des Matthäus viel zu kahl ist und die Frau, indem sie dem Herrn allein über die Straße folgt, haltlos dasteht, ist es dagegen hart, daß der Oberste sogleich um die Wiedererweckung seiner todten Tochter bittet, und fehlt es der Gruppe an lebendiger Bewegung, wenn vor dem Zwischenfall mit dem blutflüssigen Weibe Jesus schon zugesagt hat, einen Todten aufzuerwecken. Nur Einen Todten, eben die Tochter des Obersten, bringt der Jesus des Matthäus wieder zum Leben — kann sich also das Vermögen Jesu, Todte zu erwecken, so von selbst verstehen, daß Jedermann voraussetzen konnte, er könne und werde es, wenn er gläubig darum gebeten werde, augenblicklich an einem Todten offenbaren? Konnte der Schriftsteller, der zuerst diesen Bericht ausarbeitete, wenn er auch wußte, daß die Todtenerweckung zuletzt erfolgen werde, die Sache wirklich so platt darstellen, daß der fremde Mann ohne Weiteres von Jesus das Aeußerste verlangte und dieser dem Verlangen sich fügte? Unmöglich! Der erste Former war dieser Plattheit nicht fähig. Nur zaghaft konnte er die höchste Anstrengung der Wunderkraft herbeiführen — nur durch die Ver-

zweiflung und Steigerung des Unglücks, die die einzig mögliche Bitte, die Bitte um Hilfe für ein krankes Kind in den Hintergrund drängten, konnte er die Entwicklung der Collision zu dem Punkte führen, wo die ungeheure That aus dem freien Entschluß Jesu hervorging.

Diese Durchführung der Collision findet sich noch in der Schrift des Marcus (C. 5, 22—43). Der Oberste Jairus bittet Jesum um Hilfe für seine Tochter, die in den letzten Zügen liegt. Jesus sagt seinen Beistand zu und begibt sich mit dem Vater auf den Weg nach dessen Hause. Unterwegs wird die Blutflüssige durch die Berührung seines Kleides geheilt, und während er zu ihr noch sprach*) (V. 35), — hier ist diese Formel, die Matthäus unpassend genug dazu gebraucht hat, um zwei Gruppen, die mit einander Nichts Gemeinsames haben, zusammenzuschließen, an ihrem Platze — während er noch sprach, kommen Boten, die dem Obersten den Tod seiner Tochter melden und ihm bemerklich machen, daß er den Meister nicht mehr zu bemühen brauche. Jetzt aber nimmt Jesus die Sache in die Hand und weckt er die Todte auf.

Das ist nicht nur Zusammenhang, sondern auch ein Fortschritt, wie ihn die Anlage des ganzen Abschnitts erforderte. Die Aussicht auf einen Kampf mit dem Tod durfte noch nicht eröffnet seyn, als die Kraft des Leibes Jesu die Krankheit der Blutflüssigen heilte, und erst in dem Augenblicke, als der Herr die Frau entließ, durfte die Botschaft eintreffen, die ihm die schwerere Aufgabe stellte, den Tod zu bekämpfen.

Der ganze Abschnitt überhaupt, den Matthäus durch die Einzwängung der Collisionen mit den Pharisäern auseinandergerissen hat, ist darauf berechnet, die wunderthätige Kraft

---

*) ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος.

Jesu zur Anschauung zu bringen und ist daher von dem ursprünglichen Bildner so geordnet, daß die Wunder nach dem Grad ihrer Bedeutung auf einander folgen. Marcus hat uns diese ursprüngliche Anordnung erhalten. Auch in den vorhergehenden Abschnitten — so in dem Abschnitt (Marc. 1, 14—45), der es erklärt, wie Kapernaum der Mittelpunkt der Wirksamkeit Jesu wurde, ferner in dem Abschnitt (C. 2, 1—3, 6), in welchem Jesus seine Ueberlegenheit über das Gesetz gegen die Pharisäer vertheidigt, — geschehen Wunder genug, aber sie dienen einem Zweck, der ihnen im Grunde fremd ist, oder führen zu einer Collision, deren theoretische Lösung die Aufmerksamkeit von ihnen vollständig ablenkt. In dem Abschnitt dagegen, der mit der Stillung des Sturms beginnt und mit der Auferweckung der Tochter Jairi schließt, bildet das Wunder als solches das einzige Interesse und beschäftigt es die Anschauung durch seine colossale Größe so wie durch die außerordentliche Gewalt, mit der der Herr den Widerstand niederschlägt, den ihm der Eigenwille der Natur, die Bosheit des Teuflischen und endlich der letzte Feind des Gläubigen, der Tod entgegenstellt. Im Sturme stillt Jesus den Aufruhr und die Empörung in der Natur; nachdem er die Elemente zum Gehorsam gebracht, besiegt er eine Legion von teuflischen Geistern, auf dem diesseitigen Ufer angelangt macht er sich auf, um dem Tod zuvorzukommen und ihm die Tochter des Jairus zu entreißen, nachdem er aber unterwegs eine eingewurzelte Unreinheit getilgt, erhält er die Botschaft, daß der Tod seine Beute schon in Besitz genommen hat, begibt er sich nun in den letzten Kampf und tödtet er mit Einem Wort seines Mundes den Tod.

Der Abschnitt steht also wieder in seiner ursprünglichen Form da, — in der Form, die ihm in der Schrift des Marcus erhalten ist. Der Oberste darf Jesum nicht aus dem Hause

des Zöllners Matthäus zu seiner Tochter rufen, sondern am See muß er ihn empfangen, als er vom Lande der Gadarener zurückkehrte, damit zugleich der Volkshaufe dasteht, dessen Geleite zur Ausfüllung der Scene nothwendig ist — am See muß er ihn um Hilfe für seine sterbenskranke Tochter bitten, damit Zeit und Raum genug dazu vorhanden ist, daß unterwegs die Botschaft von dem Tode seines Kindes eintreffen kann. Matthäus dagegen mußte den Volkshaufen von vornherein verabschieden, da Jesus aus dem Hause des Zöllners von dem Obersten abgeholt wird, und er mußte den Vater sogleich mit der Bitte um Wiederbelebuug seines todten Kindes auftreten lassen, da für die später erst anlangende Botschaft von dem Tod des Kindes kein Raum mehr war, wenn Jesus sich bereits in Kapernaum befand und nur über die Straße von einem Hause nach dem andern zu gehen brauchte.

Die Verwirrung, die Matthäus angerichtet, wird sich vollends lösen und erklären, wenn wir zuvor die Collisionen mit den Pharisäern, die den Wunderabschnitt unterbrechen, übersehen und auch in diesem Einschiebsel die Spuren seiner Nachlässigkeit — die Beweise, daß er nur ein später Compilator ist, wiederfinden.

Als Jesus vom Lande der Gergesener wieder zurückkam, brachte man ihm sogleich nach seiner Ankunft in Kapernaum einen Gelähmten und „da er ihren Glauben sah", sprach er: sey getrost mein Sohn u. s. w. (C. 9, 2). Worin bewies sich aber ihr Glaube? Matthäus sagt es nicht. Der Umstand, daß sie den Kranken überhaupt herbeibrachten, ist nicht so bedeutend und außerordentlich, daß er die besondere Aufmerksamkeit Jesu auf sich ziehen und als ein eigenthümlicher Glaubensact gelten konnte; wenn dagegen Marcus sagt: „da er aber ihren Glauben sah" (C. 2, 5), da ist das Außerordent-

liche wirklich zur Anschauung gebracht, sehen wir mit Jesus wirklich den Glauben der Leute, verstehen wir das Interesse, welches Jesus an den Hilfesuchenden und ihrem Schützling nimmt. Er befindet sich wieder zu Hause, ist innen und draußen von der Menge umlagert, die von ihm das Wort vernehmen will — trotz aller Hindernisse aber wissen die Leute den Kranken zu ihm zu bringen, das Dach brechen sie an der Stelle, wo Jesus sich befindet, durch und lassen den Kranken auf der Bahre vor ihm nieder. Das rührte und ergriff ihn und machte ihn auf der Stelle zur Hilfsleistung bereit. Die Leute des Marcus wissen auch, weshalb sie eilen und auf der Stelle alle Hindernisse durchbrechen müssen. Nur als Gast kommt Jesus nach Kapernaum, die Gelegenheit muß daher schnell benutzt werden, da er das vorige Mal nur Eine Nacht im Hause Petri verweilte und am frühen Morgen unbemerkt in aller Stille wieder abreiste. Das wußte Matthäus nicht, dieses Detail hatte er wenigstens oben fallen lassen, ihm ist Kapernaum der ständige Wohnort Jesu, „seine Stadt" *), die Anstrengung jener Leute und die Rücksichtslosigkeit, mit der sie das Dach des Hauses demolirten, war ihm daher unverständlich — er wußte mit diesem Zug des Urberichts nichts mehr anzufangen, ließ ihn aus und entnahm seiner Quelle gleichwohl jene Worte: „da er ihren Glauben sah", einen Uebergang, ohne den erklärenden Ausgangspunkt zugleich mit aufzunehmen. Es war ihm schwer, den vorgefundenen Uebergang zu den kühnen Worten Jesu aufzugeben — er war zu nachlässig, einen neuen an seine Stelle zu setzen.

„Und als er von da vorüberging, sah er einen Menschen am Zoll sitzen", fährt Matthäus nach der Erzählung vom Gicht-

---

*) Matth. 9, 1. ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.

brüchigen fort (C. 9, 9), d. h. er bringt in seiner nachlässigen und verwirrenden Weise den Ausgangspunkt „von dort" mit einer Bewegung zusammen, die denselben nicht mehr im Auge hat und an ihn nicht mehr denkt. „Im Vorübergehen" — dieser Ausdruck reflectirt vielmehr nur auf die Linie, längs deren die neue Bewegung geschieht, nachdem die Bewegung, die zu dieser Linie führte, abgethan und wie der Ausgangspunkt vergessen ist — Matthäus sagt aber nicht, welches diese neue Linie war: — es war ihm zu lästig, diese Nebenumstände, die für die angemessene Anlage der Erzählung unumgänglich nöthig sind und die der ursprüngliche Bildner mit gewissenhafter Genauigkeit immer angeben wird, dem Urbericht nachzuschreiben. Marcus berichtet (C. 2, 13. 14): „und er ging wieder hinaus ans Ufer und der ganze Haufe kam zu ihm hinaus und er lehrete sie und da er vorüberging, sah er den Levi am Zoll sitzen." Das ist etwas Anderes, das ist richtig.

Marcus nennt den Mann, den Jesus von seiner Zollbude hinweg zur Nachfolge beruft, Levi*), ohne daran zu denken, ob sich derselbe nicht auch im Apostelverzeichnisse, welches ihm gegeben war und fertig vorlag, finden müsse; Marcus — wir meinen den Schöpfer des Urberichts — Marcus dachte auch

---

*) Der Zusatz „Sohn des Alphäus" (Marc. 2, 14) gehört dem Urbericht nicht an — wir sagen: dem Urbericht, indem wir es zunächst unentschieden lassen, ob das gegenwärtige Marcusevangelium das Urevangelium ist und eine spätere Hand den Zusatz: τὸν τοῦ Ἀλφαίου einschob, oder ob das Marcusevangelium eine spätere Bearbeitung des Urevangeliums ist. Das Letztere kannte nur Eine Person, die es als den Sohn des Alphäus bezeichnete, den Jakobus nämlich, den es (C. 3, 18) von dem andern Jakobus, dem Bruder des Johannes zu unterscheiden hatte.

noch nicht daran, die Geschichte von der Berufung des Zöllners und das Apostelverzeichniß so weit in Beziehung zu setzen, daß er in dem letzteren irgend einen der Zwölfe als einen Zöllner bezeichnet hätte, — nur derjenige Evangelist, den die Kirche Matthäus genannt hat, nennt den Mann, den Jesus von seiner Zollbude hinwegberief, einen gewissen Matthäus*) und unterläßt es dann auch nicht, wenn er im Apostelverzeichniß zu diesem Namen kommt (C. 10, 3), durch den Zusatz: „der Zöllner" darauf hinzuweisen, daß dieser Apostel mit jenem Zöllner Eine und dieselbe Person sey.

Wohl! Matthäus hat vermittelst jener Namenänderung und dieses Fingerzeigs die Berufung des Zöllners mit dem folgenden Apostelverzeichniß in Zusammenhang gebracht — desto größer ist nun aber die Dissonanz, welche diese Berufung mit einer früheren Voraussetzung bildet, desto sicherer der Beweis, daß er Nichts geschaffen und nur gegebene Materialien in Verwirrung gebracht hat. Der Zöllner sitzt ruhig in seiner Bude und denkt an Nichts als seine täglichen Geschäfte, als Jesus vorübergeht; ja, dieser Contrast, daß eben der Mann, der unbefangen in seinem Zollgeschäft sitzt, durch Ein Wort des Herrn zur Nachfolge bewogen wird und augenblicklich, unbekümmert um alle weltliche Folgen, das ihm anvertraute Geschäft verläßt, bildet die Spannung, die die Erzählung ursprünglich zusammenhält — und doch mußte sich nach der Voraussetzung des Evangelisten der Zöllner längst in der nächsten und feststehenden

*) Matth. 9, 9 μαtθαῖον λεγόμενον — er deutet also damit an, daß dieser Matthäus eine ihm sonst unbekannte Person war, d. h. er spricht von diesem Matthäus so fremd, daß er wenigstens an der spätern kirchlichen Voraussetzung, wonach er selbst der auserkorene Zöllner seyn soll, unschuldig ist.

Umgebung Jesu befinden, da die Apostel die Bergpredigt gehört hatten und hören mußten, damit sie ihre Stellung zur Welt kennen lernten: — d. h. Matthäus hat ungeschickt genug der Berufung des Zöllners eine Situation und Voraussetzung vorausgehen lassen, durch welche sie unmöglich gemacht oder der apostolische Zöllner als ein Mann bloßgestellt wird, der seinen himmlischen Beruf wieder vergessen und sich seinem weltlichen Geschäft gewidmet hatte. Doch Matthäus selbst muß ihn rechtfertigen — auch nach seiner Darstellung wird er jetzt erst von Jesus berufen — bis jetzt hat er nur seinem Zollgeschäft gelebt.

Matthäus hat so wenig Sinn für Detail und Zusammenhang, daß er nicht einmal bemerkt, was es für ein Haus war, in welchem Jesus nach der Berufung des Zöllners zu Tische saß: er sagt: „im Hause" — es war aber das Haus des Zöllners (Marc. 2, 15).

Die dritte Collision, zu welcher der Umstand, daß die Jünger Jesu nicht fasteten, den Anlaß gab, hat er endlich sehr unpassend durch eine Frage der Johannisjünger herbeigeführt (C. 9, 14) — unpassend, da er es uns nicht erklärt, nicht erklären konnte, wie dieselben zu einer so feindseligen Stimmung kamen, daß sie mit den Pharisäern gemeinschaftliche Sache machten und mit ihnen im Bunde sich dem Herrn entgegenstellten. Indem er ferner diese dritte Collision vermittelst der Formel: „damals*) traten zu ihm die Jünger des Johannes", an den Bericht vom Gastmahl des Zöllners anknüpft, hat er den Schein hervorgerufen, als ob auch dieser neue Angriff noch während jenes Gastmahls erfolgt sey, überladet er also seine Darstellung und läßt er den Leser nach der treffenden Abfer-

*) τότε.

tigung der Gegner, die dem Herrn seinen Umgang mit Zöllnern und Sündern zum Vorwurf machten, nicht zur Sammlung und ruhigen Uebersicht des Erfolgs kommen. Marcus verschafft dagegen dem Leser diese Sammlung, wenn er zwischen beide Berichte (C. 2, 18) die historische Bemerkung einschiebt: „und die Jünger des Johannes und die der Pharisäer fasteten".

Nachdem die Fehler und Ungenauigkeiten des Details in Verbindung mit der Fehlerhaftigkeit der Gruppirung den Beweis geliefert haben, daß Matthäus diesen Abschnitt, in welchem die Collisionen mit dem jüdischen Wesen die Wunderthätigkeit Jesu unterbrechen, nicht zuerst gebildet hat, können wir es endlich sagen, woher die Verwirrung seiner Compilation entstanden ist. Wie er im Eingang dieses Abschnitts C. 8, 18. 23. zwei Abreisen Jesu von Kapernaum zu Einer gemacht hat, so hat er nun zwei Rückkehren in Eine zusammengeworfen. Als der Jesus des Marcus von der Reise, die er nach der ersten Einkehr in das Haus Petri antrat, nach Kapernaum zurückkehrte, brachte man ihm den Gelähmten und erfolgten die Collisionen mit den Pharisäern. Dasselbe erfolgt auch, als der Jesus des Matthäus (C. 9, 1. 2.) zurückkehrte. Wenn aber Jesus vom Land der Gardarener kommt, so ist das zugleich eine andere Rückkehr, diejenige nämlich, die ihn dem Obersten entgegenführt, der um Hülfe für seine todtkranke Tochter bittet. Auch diese Rückkehr muß also Matthäus in demselben Augenblick berichten, d. h. er muß eilen: nachdem er den ersten Einzug dargestellt, darf er den zweiten nicht zu lange warten lassen: — mit andern Worten: alle die Verwicklungen, die im Urbericht auf die erste Rückkehr folgen, darf er hier nicht anbringen, damit Jairus mit seiner Bitte auftreten könne.

Daher die Ueberladung, daher die Verwirrung zweier Gruppen, daher die unpassende Anknüpfung, daß Jairus seine Bitte

vorträgt, als Jesus so eben über die Unverträglichkeit des jüdischen Wesens mit seinem neuen Princip spricht, daher endlich die Zerreißung der Gruppe, in welcher der Kampf des Neuen und des Alten durchgeführt wird, und das späte Nachschleppen der Sabbathscollisionen sammt dem Vorwurf des Teufelsbündnisses.

Aus demselben Verfahren erklärt sich endlich die Anhäufung der Wunder, die sogleich den ersten Einzug Jesu in Kapernaum C. 8, 1 verherrlichen. Matthäus hat zwei Einzüge zu Einem, zu dem ersten gemacht. Der Beweis? Der Ausruf Jesu (C. 8, 10): „wahrlich, ich sage euch, solchen Glauben habe ich nicht einmal in Israel gefunden", dieß Erstaunen über die Glaubenskraft, mit welcher der heidnische Hauptmann die Juden beschämte, war nur möglich, wenn Jesus schon längere Zeit hindurch die Art der letzteren erfahren, namentlich aber schon mit ihrer Mißliebigkeit, ja, mit ihrem offenen bösen Willen gekämpft hatte. D. h. der Schriftsteller, der zuerst dieses Zusammentreffen mit dem Hauptmann in Kapernaum bildete, wußte auch, wo der einzig mögliche Ort für dasselbe war: — da, wo Jesus schon längere Zeit gewirkt und den Widerstand der Juden erfahren hatte. In der Schrift des Matthäus ist aber Jesus so eben erst aufgetreten, war es ihm also auch noch nicht möglich, das Benehmen des Hauptmanns mit der Art der Juden zu vergleichen. Wohl aber hat er schon mannigfache Kämpfe mit den Juden bestanden, alle jene Collisionen, die Matthäus erst auf die Rückkehr aus dem Land der Gadarener folgen läßt, außerdem noch die Collisionen mit dem Sabbathsgesetz durchgemacht, wenn er in der Schrift des Lukas nach der großen Rede, die im Matthäusevangelium zur Bergpredigt geworden ist, in Kapernaum einzieht. Mochte auch Matthäus, was sich später erst entscheiden wird, für seine Darstellung von dem Zusammentreffen Jesu mit dem gläubigen

Hauptmann eine eigene Quelle benutzen, so hat ihn doch der Umstand, daß Lukas (C. 7, 1. 2.) nach seiner großen Predigt den Herrn bei seinem Eintritt in Kapernaum den Glauben des Hauptmanns erfahren läßt, dazu bewogen, dieß Zusammentreffen gleichfalls sogleich nach der Bergpredigt geschehen zu lassen. Er combinirt den Einzug in Kapernaum, den er in der Schrift des Lukas nach der Predigt über die Gesetze des Himmelreichs vorfindet, mit dem ersten Einzug, den er noch zu berichten hat, mit jener Einkehr in Kapernaum, die Jesum in das Haus Petri, zu dessen kranker Schwiegermutter führt (Marc. 1, 21).

Da er es vorher wußte, daß er nach dem ersten Ausflug Jesu aus Kapernaum für die Heilung des Aussätzigen keinen Raum finden werde — denn jener Ausflug führt sogleich ins Land der Gadarener und von hier augenblicklich wieder nach Kapernaum zurück — da er außerdem den einzigen Zweck jenes Berichts von der Reinigung des Aussätzigen nicht kannte, so glaubte er ihn angemessen genug zu stellen, wenn er ihn dazu benutzte, die leere Strecke zwischen dem Herabsteigen Jesu vom Berge und zwischen dem Zusammentreffen mit dem Hauptmann beim Einzuge in die Stadt auszufüllen. Erreichte er es doch damit, daß der Triumphzug des göttlichen Gesandten und neuen Gesetzgebers auch nicht an Einem Punkte unverherrlicht blieb und daß seine Wunderthätigkeit sogleich bei der Ankunft in der Ebene begann.

Die Heilung des Besessenen in der Synagoge, die im Urbericht (Marc. 1, 21 — 28) die erste That Jesu in Kapernaum bildete, konnte Matthäus in seine Darstellung nicht aufnehmen,

wenn jener Einzug in Kapernaum, der durch das Wunder an dem Knaben des Hauptmanns verherrlicht wurde, zu dem ersten Einzug geworden war. Neben jener Großthat war für die Heilung des Besessenen keine Stätte mehr.

Gleichwohl hat sich Matthäus auch dieses Besessenen erbarmt und ihn von seiner teuflischen Plage erlöst — er hat ihn nämlich zum Genossen des Besessenen gemacht, den Jesus nach dem Urbericht drüben im Land der Gadarener heilt. Daß er es erst war, der unpassend genug zwei Besessene zu gleicher Zeit dem Herrn entgegenschickt, muß er selbst verrathen, wenn er das Zwiegespräch, welches zwischen Jesus und dem Besessenen von Gadara statt fand, die Frage: „wie heißt du?" und die Antwort des Besessenen: „Legion, weil wir viele sind", ausläßt und somit dem Leser es nicht begreiflich macht, wie es kam, daß die teuflischen Geister eine ganze Schweineheerde in Besitz nehmen konnten — muß er ferner verrathen, wenn er auch die Bitte der teuflischen Geister, Jesus möge sie nicht (Marc. 5, 9. 10) außer Landes schicken, unterdrückt und somit es nicht erklärt, wie sie auf den Einfall kamen, Jesus möge sie in die Heerde fahren lassen — gesteht er endlich offen ein, wenn er seine beiden Besessenen in Einem Augenblick denselben Gedanken fassen und wie aus Einem Munde aussprechen läßt. Die Bitte, der Herr möge sie, wenn er sie einmal austreiben wolle, in die Schweineheerde schicken, durfte er nämlich schlechterdings nicht auslassen, wenn er überhaupt diese Begebenheit berichten und ihren Ausgang motiviren wollte, indem er nun aber diese Bitte zwei Besessenen zu gleicher Zeit in den Mund legte, hat er ein Unding gebildet, welches der erste Urheber dieser Erzählung nimmermehr für möglich halten konnte.

Eine Combination von derselben Kühnheit, deren kein weltlicher Geschichtsschreiber fähig ist, hat Matthäus in seinem Be-

richt von der Heilung zweier Blinden bewerkstelligt. In seiner Urschrift liest er, daß Jesus nach dem Wunder der Brotvermehrung (Marc. 8, 22 — 26) einen Blinden zu Bethsaida, sodann den Blinden zu Jericho heilt; da aber das Einzige, was dem Bericht von der ersteren Heilung noch Interesse gibt, die Beschreibung von der Art und Weise ist, wie der Patient allmählig den Gebrauch seiner Augen wieder erhielt, da der späte Compilator ferner das Detail nicht liebt, da es ihm höchst gleichgültig ist, wie ein Kranker geheilt wurde, wenn er nur melden kann, daß die Heilung durch das Wort Jesu bewirkt wurde, so hält er es nicht der Mühe für werth, das Wunder von Bethsaida zu berichten; ganz will es aber doch nicht verschweigen, wenn es ihm nur irgend möglich ist, sucht er alle Brocken des Urberichts seinen Lesern zu erhalten, und er hilft sich nun damit, daß er aus dem Einen Blinden von Jericho zwei Blinde macht.

Die Kühnheit des heiligen Compilators geht aber noch weiter. Es ist ihm nicht genug, die Bestandtheile des Urberichts zu neuen Gestaltungen zusammenzuwerfen; — er wagt es sogar, seine kühnen Schöpfungen mehr als Einmal seinen Lesern vor Augen zu führen — mit andern Worten: eine Begebenheit ohne Weiteres zu verdoppeln.

Dießmal wußte er es in voraus, daß bei Jericho zwei Blinde geheilt werden würden, ja, er hat den Urbericht von diesem späten Wunder vor Augen, indem er dem Herrn nach seiner Rückkehr aus dem Hause des Jairus (C. 9) zwei Blinde folgen läßt und somit jenem Bericht einen Ausdruck entnimmt, der der Verräther vom abentheuerlichen Ursprung seiner Wundererzählung ist. Nur daher nämlich kommt es, daß er dem Herrn, als derselbe das Haus des Jairus verließ, zwei Blinde „folgen" läßt (C. 9, 27) — als ob die Blinden frei über

ihre Bewegung bestimmen könnten — weil er im Urbericht las, daß der Blinde von Jericho Jesu auch „folgte" (Marc. 10, 52), aber in seiner flüchtigen Eile nicht bemerkte, daß dieser Blinde erst nach der Heilung dem Gefolge des Herrn sich anschloß.

Wahrscheinlich brachte er die Heilung der beiden Blinden nur deshalb hier an, weil nach der Instruction der Zwölfe, zu der er jetzt eilt, die Botschaft des Täufers folgt und weil er nun der Antwort, mit welcher Jesus die Boten des Täufers entläßt und die mit den Worten beginnt (C. 10, 5): „die Blinden sehen", eine geschichtliche Grundlage und Rechtfertigung geben wollte.

Auch nur die Rücksicht auf den folgenden Abschnitt, auf die Instructionsrede, in welcher Jesus zu den Aposteln sagt: „der Knecht ist nicht über den Herrn. Haben sie den Hausvater Beelzebub geheißen, wie viel mehr werden sie seine Hausgenossen also heißen" (C. 10, 24. 25), bewog den Compilator, auf die Heilung der beiden Blinden die Austreibung des Teufels aus dem stummen Besessenen und den Vorwurf des Teufelsbündnisses folgen zu lassen. Woher er dieses Wunder hat, wird sich uns später zeigen, wenn wir seiner schriftstellerischen Wiederholung begegnen.

Matthäus kommt nun also zur Instruction der Apostel, muß aber wiederum mit jedem Wort, mit jeder Wendung, wie im Ganzen und Großen der Anordnung beweisen, daß er nicht aus eigner Kraft geformt, vielmehr mehrere Quellenschriften benutzt habe, die er weder einzeln zu beherrschen, noch geschickt zu combiniren vermochte.

Ohne zu berichten, daß Jesus nach jenen Wunderthaten Kapernaum verlassen, läßt er ihn plötzlich „in allen Städten und Flecken lehrend umherziehen" (C. 9, 35) — ohne das Volk wirklich um ihn zu versammeln, läßt er ihn plötzlich (V. 36) „die Haufen sehen" — ihn, den Compilator, kostet es nämlich keine Mühe, den Herrn mitten auf die Reise zu versetzen und plötzlich die bestimmten Haufen bemerken zu lassen, die ihn (V. 37) auf den Gedanken der Erndte und zu dem Entschluß bringen, die Jünger als Schnitter auszusenden — er, der Compilator und gedankenlose Abschreiber, brauchte die Verwicklungen nicht zu schaffen, die Jesum auf die Reise versetzten und die Volksmenge ihm vor die Augen führten — Andere vielmehr haben vor ihm gearbeitet, die Uebergänge und Vermittlungen geschaffen und er brauch bloß zuzugreifen und die Resultate sich anzueignen, selbst auf die Gefahr hin, daß dieselben von den Vermittlungen, die zu ihnen führten, abgelöst, sinnlos und unbegreiflich werden.

Schon oben (C. 4, 23 — 25) hatte er auf das Geheiß des Lukas, dem er den Anlaß der Bergpredigt entlehnte, die Volksmenge aus allen Theilen des heiligen Landes zum Gefolge des Herrn gemacht und sie ihm plötzlich (C. 5, 1), als es zur Bergpredigt kommen sollte, obwohl er sie als dieß Gefolge längst hätte sehen müssen, vor die Augen gebracht. Ehe der Jesus des Lukas seine große Predigt hält, hatte er die Zwölfe berufen und heilt er dem zu Folge die Krankenmenge, der sich der Jesus des Marcus (C. 3, 10 — 13) entzieht, als er auf den Berg steigt und die Zwölfe beruft. Matthäus ließ, als er seine Bergpredigt gab, diese Berufung der Zwölfe aus, aber er wußte, wie er sie später darstellen, wußte, daß er sie mit der Instruction und Aussendung derselben zusammenwerfen würde (C. 10, 1. 5) — damals schon, als er dem Lukas die Si-

tuation entlehnte, in welcher die Berufung geschah, hatte er den Urbericht über die Aussendung der Zwölfe vor Augen und entlehnte er ihm die Formel, daß Jesus rings umher zog und lehrte*) — jetzt, da es nun wirklich zur Ernennung und Aussendung der Zwölfe kommt, brauch er daher den Eingang zu seiner Bergpredigt nur zu wiederholen**) — wiederholt er aber auch den Widerspruch, daß der Anblick der Volksmenge, die längst schon den Herrn begleitete, das Folgende, früher den Rückzug auf den Berg, dießmal die Instruction der Zwölfe herbeiführte,***) und entlehnt er einer spätern Stelle des Urberichts die Bemerkung, daß der Anblick der Haufen das Mitleid Jesu erweckte, weil sie wie Schafe waren, die keinen Hirten hatten†). Aber Marcus nur erklärt es wirklich, wie Jesus plötzlich die Volksmenge zu Gesicht bekam, sie war ihm nämlich in die Einsamkeit nachgefolgt, in die er sich zurück ziehen wollte, sie war ihm sogar zuvorgekommen und strömte wider sein Erwarten zusammen — Marcus endlich gibt dem Mitgefühl, welches Jesus für die Menge empfindet, eine unmittelbare Beziehung auf dieselbe — Jesus lehrt die Menge nämlich, sein Mitleid mit ihrem Elend schloß ihm sein Herz auf und gab ihm die Worte des Trostes in den Mund.

Nicht nur die Stichworte seiner Quellen sind in der Dar-

---

*) Marc. 6, 6. *καὶ περιῆγε τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων.* Matth. 4, 23. *καὶ περιῆγεν .... διδάσκων.*

**) C. 4. 23: *καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν γαλιλαίαν διδάσκων ἐν ταῖς συναγώγαις αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.* Wörtlich dasselbe C. 9, 35, nur statt des *ὅλην τὴν γαλιλαίαν*, welches der Anfang des Evangeliums erforderte: *τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας.*

***) Matth. 5, 1. *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους.* Wörtlich dasselbe C. 9, 36.

†) Marc. 6, 34. Matth. 9, 36.

stellung des Matthäus sinnlos geworden, sondern sogar die ganze Tendenz, die sie ihm für den vorliegenden Abschnitt vorschreiben, weiß er gründlich zu vereiteln.

Er will — so schreiben es ihm seine Gewährsmänner vor — die Berufung der Zwölfe berichten, gibt auch, wie es bei dieser Absicht natürlich und angemessen ist (C. 10, 2 — 4), das Namensverzeichniß derselben*), dennoch setzt er in demselben Augenblick den Bestand des Apostelkreises voraus, spricht er schon vorher (V. 1) von den zwölf Jüngern Jesu, läßt er Jesus „die Zwölfe", die somit als solche schon existirten, herbeirufen**) und gleitet er sogleich darauf, nachdem er ihr Namensverzeichniß gegeben, in die Voraussetzung, daß Jesus in diesem Augenblicke vielmehr die Zwölfe ausgesandt habe (V. 5).

Er will — er muß die Berufung der Zwölfe berichten, er macht auch den Ansatz dazu, diese Notiz zu geben, die seinem Evangelium nicht fehlen durfte und die ihm der Typus der evangelischen Geschichte, von dem er abhängig war, vorschrieb. Aber nur der Erste, der jenen Typus gestaltete, war im Stande, diese Berufung rein hinzustellen und namentlich von der Aussendung abzuscheiden — für die Späteren dagegen hatte die Berufung als dieser besondere Act keine Bedeutung mehr, — sie kennen von vorn herein die Zwölfe, ihnen sind sie von Anfang an die solenne Umgebung Jesu — Matthäus hat sie sogar in der Bergpredigt schon hören lassen, welches ihre Bestimmung und Stellung in der Welt sey — wie konnte es ihm also möglich seyn, jetzt erst ihre Berufung und die Bildung ihres Kreises zu berichten?

---

*) wie auch Marcus that: C. 3, 14—19.

**) C. 10, 1: καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ.

Er will es, aber vermag es nicht und berichtet nun ihre Aussendung.

Aber sendet sie gleichwohl nicht wirklich aus. Am Ende nämlich ist ihre Aussendung doch nur zu einer bloßen Berufung und Instruction geworden und denkt er nicht daran, sie zur Ausführung der Aufträge, die sie so eben erhalten hatten, ausziehen zu lassen. Es wurde ihm zu schwer, sich und den Herrn von ihnen zu trennen, außerdem ist die Rede, die der Herr an sie hält, so lang, daß die Notiz von ihrer Aussendung (V. 5) viel zu weit zurücklag und keine Triebkraft mehr besaß — endlich berührte diese Rede Verhältnisse, die in einer so späten Zukunft lagen, daß der Compilator selbst fühlte, wie abentheuerlich es seyn würde, wenn die Zwölfe nach so weit greifenden Belehrungen bloß in die jüdischen Städte und Flecken ausgingen.

Wenn er daher in dem Urbericht liest, daß sie ausgingen und zur Buße predigten, verwandelt er das Subject und läßt er den Herrn sich hinweg begeben, um zu lehren und zu predigen*). Und wenn er dann später liest, daß die Jünger zurückkehrten und ihrem Meister meldeten, was sie gethan hatten

---

*) Marc. 6, 12: καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυσσον, ἵνα μετανοήσωσι.

Matth. 11, 1: μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδασκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν.

Wie groß aber die Confusion seines Bewußtseyns in diesem Augenblicke war, wie wenig Matthäus in seiner Verlegenheit und Angst seine Quellen zu beherrschen verstand, beweist die sinnlose Bestimmtheit dieses αὐτῶν, die Angabe, daß Jesus „in ihren Städten" zu predigen ausging, — in ihren Städten! Und das einzige Subject, welches vorausging und diese Städte als sein Eigenthum in Anspruch nehmen konnte, waren (C. 11, 1) die Zwölfe, die Jesus so eben instruirt hatte. Der Compilator wollte seiner Schlußbemerkung einen festen Boden geben und stellte sie in die Luft.

— was thut er dann? Er verrichtet ein außerordentliches Wunder und combinirt die Gegenwart und längst entschwundene Vergangenheit mit einer Kühnheit, die nur seiner Angst gleichkam und um die ihn die Meister der weltlichen Geschichtsschreibung beneiden müßten, wenn sie jemals einer gleichen Angst und Verlegenheit fähig wären.

Später nämlich, wenn er zu dem Abschnitt des Urberichts kommt, wo die Jünger auf ihrer Missionsreise abwesend sind, und der erste Former der evangelischen Geschichte in die Vergangenheit zurückgeht, d. h. die längst geschehene Enthauptung des Täufers berichtet und diese Episode (Marc. 6, 29) mit der Bemerkung schließt, daß die Jünger des Täufers kamen und seinen Leib nahmen und ihn in ein Grab legten — da liest er unmittelbar darauf (Marc. 6, 30), daß die Apostel zu Jesus wieder zusammentrafen und ihm Alles meldeten, was sie gethan und gelehrt hatten, worauf sie Jesus in die Wüste führte, in der darauf die wunderbare Speisung geschah. Die Aussendung der Jünger hat er aber nicht berichtet und doch soll er eine Ankunft derselben melden — eine Ankunft, die den Rückzug in die Wüste zur Folge hatte? Welche Aufgabe! Welche Verlegenheit! Aber auch welches Glück, daß ihn seine Verlegenheit daran hinderte, den Urbericht scharf ins Auge zu fassen und daß ihm in seiner Angst alle Bestandtheile desselben zusammenflossen. So viel sieht er, daß von Jüngern die Rede ist, vom Empfang einer Botschaft, von einer Ankunft bei Jesus, von der Abstattung eines Berichts und so kommen nun die Jünger des Täufers und bestatten den Leib ihres Meisters und kommen sie zu Jesus und melden sie ihm, was zu melden war*) — die Jünger des Täufers,

*) Marc. 6, 29. 30. *καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον καὶ ἦραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ. καὶ συνάγονται*

augenblicklich, nachdem sie ihrem Meister die letzte Ehre erwiesen hatten — die Jünger des Täufers und bewegen Jesum durch ihre Botschaft zum Rückzug in die Wüste, in der sogleich darauf die Speisung des Volks geschieht, obwohl selbst Matthäus unmittelbar vorher (C. 14, 2) die Voraussetzung des Urberichts, wonach die Enthauptung des Täufers einer weit zurückliegenden Vergangenheit angehört, in seine Darstellung mit aufgenommen hatte.

Unmittelbar auf die Instruction der Zwölfe läßt Matthäus die Botschaft des Täufers — dessen Frage folgen, ob Jesus der sey, der da kommen soll, oder ob der Zukünftige erst zu erwarten sey (C. 11, 2. 3) — eine Frage, die in einem Evangelium, in welchem der Täufer schon bei dem ersten Zusammentreffen mit Jesus dem Allgewaltigen gehuldigt hat (C. 3, 14), nicht an ihrer Stelle war — d. h. eine Botschaft, die Matthäus nicht selbst geschaffen und die er im Widerspruch mit seiner Darstellung der Taufe Jesu seinen Quellen, die er neben dem Urbericht benutzte, entlehnt hat.

Auch die ausdrücklichen Erklärungen Jesu über die geschichtliche Stellung des Täufers zum Himmelreich und dessen Bürgern (C. 11, 7 — 13. 16 — 19) hätte Matthäus seinen Nebenquellen nicht entnehmen sollen, wenn er später erst, nach

---

οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα, καὶ ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· δεῦτε κατ᾽ ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον.

Matth. 14, 12. 13: καὶ προςελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦραν τὸ σῶμα καὶ ἔθαψαν αὐτὸ καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ ἰησοῖ. καὶ ἀκούσας ὁ ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν εἰς ἔρημον τόπον κατ᾽ ἰδίαν.

der Verklärung, eine Erklärung Jesu über den Täufer folgen läßt (C. 17, 10 — 12), deren Haltung darauf hinweist, daß sie die erste und einzige seyn will. Der Urbericht kannte nur diese Deutung der Persönlichkeit des Täufers — Matthäus schickte ihr unpassend genug die spätere Variation und die reichere Ausarbeitung voraus.

Jetzt erst (C. 12, 1 — 14), nach den mannichfachen Auslassungen Jesu, zu denen die Botschaft des Täufers den Anlaß bilden soll, folgen die beiden Sabbathscollisionen, die der Compilator von den vorhergehenden Collisionen mit dem jüdischen Wesen (Matth. C. 9, 2 — 17) abgerissen hat.

Matthäus hat die Berichte über die Sabbathsverletzungen, nachdem er sie von dem Boden, auf dem sie allein heimisch sind, abgelöst hat, allerdings auf einen festen Grund gestellt, — er wußte es, auf welchem Boden solche Schlachten, in denen es sich um das Schicksal ganzer Welten handelt, geliefert werden müssen — — in der Luft, denn „jene Zeit", in welcher er durch das Aehrenpflücken der Jünger das erste Treffen herbeigeführt werden läßt,*) könnte höchstens nur jene chimärische Zeit seyn, als Jesus (C. 11, 1) „in ihren Städten" umherziehend lehrte und predigte — d. h. eine Bestimmtheit, die mit ihrer sinnlosen Unbestimmtheit nirgends heimisch ist.

An demselben Sabbath ferner, an welchem die erste Schlacht geliefert war, läßt er auch sogleich die zweite geschehen (C. 12, 9) — als ob die Pharisäer, die so eben gründlich abgefertigt waren, noch an demselben Tage die Lust und Stimmung dazu

*) C. 12, 1: ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ.

haben könnten, dem Herrn entgegenzutreten. Den Uebergang zu dieser zweiten Schlacht bildet er noch dazu in derselben gedankenlosen Weise, in welcher er den Uebergang zur Botschaft des Täufers geformt hatte: — er läßt nämlich den Herrn „von dannen gehen und in ihre Synagoge kommen" — in ihre Synagoge — in diese bestimmte, die plötzlich aus der schrankenlosen Unbestimmtheit herausstürzt. Doch gleichviel, — mag es nun an demselben Sabbath geschehen seyn, an welchem die Pharisäer so eben auf das Haupt geschlagen waren, oder an einem andern — in jedem Fall ist es unbegreiflich und unpassend, wenn Matthäus dieselben Gegner ausdrücklich dem Herrn die Frage vorlegen läßt (C. 12, 10), ob es erlaubt sey, am Sabbath zu heilen. Ob es erlaubt sey! Und sie hatten so eben gehört, daß des Menschen Sohn auch über den Sabbath Herr sey — hatten es erfahren, daß Jesus tapfer zu antworten wisse. Daß geschlagene Gegner den Sieger so ungeschickt reizen, widerspricht den Gesetzen der geschichtlichen wie der ästhetischen Wahrscheinlichkeit.

Das ist freilich etwas Anderes, wenn die Pharisäer des Urberichts (Marc. 3, 2), die ihre frühere Niederlage noch im Sinne haben, Jesum beobachten, ob er den Kranken, der sich in der Synagoge befand, am Sabbath heilen würde, damit sie ihn anklagen könnten. Das heißt die Sache richtig darstellen: — sie wollen es darauf ankommen lassen, wie er sich in diesem Falle benehmen würde, aber sie hüten sich, ihn durch eine Frage zu reizen oder auf die Gefahr und ihre Absichten aufmerksam zn machen. Die Synagoge, in welcher diese zweite Niederlage der Pharisäer geschah, ist ferner in der Schrift des Marcus wirklich eine bestimmte — es ist die Synagoge von Kapernaum. Der Verfasser des Urberichts wußte es endlich auch, wann der zweite Kampf mit den Phari-

säern nach dem ersten, der durch das Aehrenpflücken der Jünger herbeigeführt wurde, eintreten konnte. Nicht an demselben Sabbatth, sondern — er hält die Sache in der gehörigen Unbestimmtheit, damit der Nachklang der ersten Collision und der bedeutsamen Aeußerung Jesu sich ungehindert ausbreiten und verlaufen könne — als Jesus überhaupt wieder (Marc. 3, 1) in die Synagoge ging.

Da Jesus erfuhr, daß die Pharisäer durch ihre neue Niederlage aufgebracht, auf sein Verderben sannen, begab er sich hinweg — aber Matthäus sagt nicht (C. 12, 15), wohin er sich begab. Der Compilator kommt nämlich wieder zu jener Stelle des Urberichts, wo Jesus der drohenden Gefahr ausweicht, sich an das Seeufer begibt und von den Schaaren bedrängt wird, die ihm ihre Kranken zur Heilung zuführen (Marc. 3, 7—12), — d. h. zu jener Stelle, die ihm bereits als Anlaß zur Bergpredigt gedient und die er kurz vorher schon wieder berührt hatte, als es zur Berufung und Aussendung der Jünger kam. Er weiß es und scheut sich daher, die Stelle vollständig aufzunehmen. Er berührt sie nur flüchtig und entlehnt ihr auf gut Glück ein Paar Stichworte, die nun allerdings ziellos durcheinander schwirren.

So entlehnt er dem Urbericht die Notiz, daß Jesus die Kranken, die er heilte, „bedrohte, daß sie ihn nicht kund machten" *), und er bedenkt nicht, daß dieß Verbot unbegreiflich, ja sinnlos ist, wenn er unmittelbar vorher gemeldet hatte,

---

*) Matth. 12, 16: καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν.

daß dem Herrn viele Haufen gefolgt waren, — er sieht nicht, daß diese Haufen das Verbot nutzlos machen mußten, und bedachte nicht, daß Jesus im Urbericht nur den unreinen Geistern der Besessenen, die ihn ordentlich anfielen und ihn als Sohn Gottes ausriefen, verbot, ihn zu verrathen *).

Freilich weiß er, daß er den Urbericht nur lückenhaft wiedergibt, und hofft nun die Lücke auszufüllen, indem er darauf hinweist, daß in jenem Verbot die Weissagung des Propheten (Jes. 42, 1—4) ihre Erfüllung gefunden habe; indem er aber den prophetischen Ausspruch in aller Ausführlichkeit hinschreibt (C. 12, 17—21), kann er nicht einmal angeben, welche Seite der Weissagung in diesem Augenblick ihre Erfüllung gefunden habe. Kann es etwa der Umstand seyn, daß Gott den Messias seinen geliebten Sohn nennt? Daß er ihm seinen Geist gibt? Oder die Vollmacht, den Völkern das Gericht zu verkünden? Oder ist es die Milde, mit der der Messias das glimmende Docht nicht auslöscht, bis er das Gericht zum Siege führt? Oder der Umstand, daß die Völker auf seinen Namen hoffen?

Unmöglich! Einzig und allein der prophetische Preis des Messias, daß er nicht schreien und daß man seine Stimme nicht auf der Straße hören werde, konnte allenfalls hieher gehören und dem Evangelisten als der Preis der Bescheidenheit erscheinen, die der Messias dießmal bewies, als er den Geheilten verbot, ihn bekannt zu machen. Aber dann bleibt es dabei, daß der Compilator die Lücke des Urberichts sehr unglücklich ausgefüllt und dem Herrn zur Ausübung dieser Tugend, die der Prophet an ihm schon rühmte, eine sehr ungünstige Gelegen-

---

*) Marc. 3, 12: καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς, ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσι.

heit verschafft hat, da die Volkshaufen, die den Wunderthäter umgaben, alle seine Großthaten sahen.

Die Combination der Weissagung mit der vorausgesetzten Situation ist so ungeschickt bewerkstelligt, daß Matthäus nicht einmal den Ruhm behaupten kann, daß er zuerst die Erfüllung dieses prophetischen Spruches entdeckt habe. Schon oben, als er (C. 4, 13—16) seinen Herrn nach Kapernaum übersiedelte, sahen wir, wie er den prophetischen Preis Galiläa's, den er in einer seiner Quellen vorfand, am unrechten Ort anbrachte; — so ist es auch mehr als wahrscheinlich, daß er einer seiner Quellenschriften diesen spätern Hinblick auf die Weissagung entlehnt und nur am unrechten Ort angebracht hat.

Die Notiz von den wunderthätigen Heilungen, die Jesus dort, in jener chimärischen Localität verrichtete, in die er sich zurückgezogen hatte, ist vollständig abgeschlossen, wenn diese ausführliche Verweisung auf das Buch des Propheten angefügt war. Was bedeutet es also, wenn man nun (C. 12, 22) einen blinden und stummen Besessenen herbeibringt, Jesus ihn heilt und die Pharisäer mit der Anklage des Teufelsbündnisses auftreten, die sie schon oben (C. 9, 34) nach der Heilung des stummen Besessenen aufgestellt hatten?

Nichts weiter bedeutet es, als daß Matthäus jetzt sich zu der Quellenschrift zurückwendet, die er oben schon abgeschrieben, aber nur zum Theil abgeschrieben hatte, weil er die Instruction der Zwölfe nicht mehr weiter hinausschieben konnte. Diese Quellenschrift ist das Evangelium des Lukas.

Und wie war es möglich, daß die Pharisäer, nachdem sie so eben mit ihrer Verdächtigung und Anklage gebührend, ja, auf

das empfindlichste zurückgeschlagen sind, mit der Bitte um ein Zeichen (C. 12, 38) auftreten? Daß sie, nachdem ihnen Jesus mit seiner schlagenden Antwort die Lust auch nur zur unbedeutendsten Gegenrede benommen haben mußte, mit der naiven Bitte hervorrücken: „Meister, wir wollen gern von dir ein Zeichen sehen?" Lukas war dem Matthäus mit dieser ungehörigen Combination vorangegangen (Luk. 11, 14—16).

Wo kommen endlich die Verwandten Jesu auf einmal her? Was wollen sie? Weshalb verlangen nach dem Herrn seine Mutter und Brüder? Wo befindet er sich selbst, daß man ihm melden kann (C. 12, 46): sie stehen draußen? Womit haben sie die harte Abfertigung verdient, die in der Antwort Jesu liegt (V. 49. 50): „wer den Willen meines Vaters im Himmel thut, der ist mein Bruder, Schwester und Mutter?"

Alles bleibt unerklärlich. Draußen stehen die Anverwandten, also befindet sich Jesus innen, in einem abgeschlossenen Raum, in den sie nicht eindringen konnten; von alledem hatte aber Matthäus Nichts angedeutet und erst am Schlusse seines Berichts (C. 13, 1), indem er zu dem Parabelvortrage übergeht, bemerkt er, daß Jesus „aus dem Hause ging", d. h. fällt er in eine Voraussetzung, die nur in der Schrift des Marcus zu Hause ist, wo Jesus nach der Erzählung der Zwölfe nach Kapernaum zurückkehrt, und als er sich wieder in dem Hause befindet, in dem er immer einzukehren pflegte, von einer so großen Volksmenge belagert wird, daß seine Verwandten, die ihn aufsuchten, nicht bis zu ihm vordringen konnten. Der Jesus des Matthäus befand sich dagegen, als seine Verwandten zu ihm kamen, im Freien, wo er die Schaaren der Kranken heilte und die Pharisäer ihren Angriff auf ihn wagten, fern von Kapernaum in der Zurückgezogenheit, die er gerade in der Absicht aufgesucht hatte, um den Nachstellungen der Pharisäer

auszuweichen — kurz, in einer Situation, wo er den Angriffen seiner Gegner entrückt war und wo er noch weniger aus „dem Hause", — seinem heimathlichen Hause heraustreten konnte.

Lukas war dem Matthäus mit dieser plötzlichen und unmotivirten Einführung der Verwandten Jesu vorangegangen, — Lukas hat ihn darauf gebracht, daß sich Jesus irgendwo auf der Reise befand, als seine Verwandten ihn aufsuchten — Lukas hat ihn von der Möglichkeit überzeugt, daß Jesus seine Verwandten auf das Härteste zurückweisen konnte, ohne daß sie den geringsten Anlaß dazu gegeben hatten (Luk. 8, 19 — 21).

Weder Lukas noch Matthäus konnten sich in die Absicht finden, die die Verwandten Jesu dießmal bestimmte, als sie ihn aufsuchten und der Volksmenge, die ihn belagerte, entrücken wollten — beide haben die Tendenz des Abschnitts, der (Marc. 3, 7 — 11) mit der Heilung der zahllosen Kranken und Besessenen beginnt, nicht mehr verstanden, beide haben ihn auseinandergerissen und seine vereinzelten Bestandtheile mit fremdartigen Elementen in Verbindung gebracht.

Schon als er die Schaaren von Kranken und Besessenen heilte, gebot der Jesus des Marcus seinen Jüngern, sie sollten für ihn einen Nachen bereit halten, damit er, wenn es ihm zu viel würde, dem Gedränge sich entziehen konnte (Marc. 3, 9). Endlich aber, als er eine Erschöpfung oder zu große Anstrengung seiner Kräfte fürchten mußte (denn die Kranken und Besessenen fielen ihn ordentlich an, um ihn anzurühren), zieht er sich auf den Berg zurück und wählt sich Zwölfe aus seiner Umgebung, damit sie ihm unter Anderm (C. 3, 15) auch einen Theil des Heilgeschäfts abnehmen sollten. Er handelte wie Moses, der auf Jethro's Rath, als er der Last seiner Geschäfte fast erlag, sich einige Gehilfen beigesellte, und der erste Former dieses Berichts hat sogar bei der Ausarbeitung desselben die

alttestamentliche Erzählung von der Ankunft Jethro's im Lager der Israeliten wörtlich benutzt*). Jethro kam mit dem Weibe Moses an und mit dessen Söhnen und ließ ihn zu sich herausrufen: — so kommen die Mutter und Brüder Jesu, als er bei seiner Ankunft zu Hause wieder von einer unzählbaren Menge umlagert wurde (Marc. 3, 20), und lassen ihn durch Leute, die sie ins Haus hineinschicken, rufen — sie fürchteten nämlich, seine Krankenheilungen möchten ihn zu sehr angreifen, und wollten ihn, da sie schon auf den Gedanken gekommen waren, er sey vor lauter Anstrengungen von Sinnen gekommen, in Gewahrsam nehmen (C. 3, 21) — sie wußten es nämlich noch nicht, daß er sich so eben Gehilfen erwählt hatte. Der Argwohn der Verwandten Jesu, sein Verstand möge durch die übermäßige Anstrengung Schaden gelitten haben, steigert sich endlich zu der Verdächtigung, die die Schriftgelehrten aussprechen (V. 22), — zu der offenen Anklage, daß er nur durch seinen Bund mit dem Teufel im Stande sey, so viele Wunderheilungen zu bewirken.

Das ist Zusammenhang — das heißt richtig motiviren. Der Urbericht macht es wirklich begreiflich, daß es für Jesus an der Zeit war, in den Zwölfen sich Gehilfen zu erwählen, — denn seine Wunderthätigkeit war so groß und angreifend, daß seine Verwandten allerdings den Gedanken fassen konnten, er sey von sich gekommen. Der Urbericht führt uns wirklich zu dem Schlusse, daß Jesus in der That mit den teuflischen Geistern tapfer und übermächtig gekämpft habe — denn seine ungläubigen Gegner durften auf den Erfolg eines so außerordentlichen Kampfes die Anklage gründen, daß er mit dem Teufel selbst in Verbindung stehe.

Nur der Urbericht erklärt es endlich, wie Jesus dazu kam,

---

*) 2. Mos. 18, 5. 6. 18. 25.

seine Anverwandten so hart zurückzuweisen — der Urbericht wußte es auch, daß Jesus, nachdem er sich gleich Mose seine Gehilfen erwählt hatte, wie dieser*) sogleich darauf die Gesetze seines Bundes, die Gesetze des Himmelreichs verkündigen mußte.

Diese Parallele zur Gesetzgebung Mose's war — wenigstens ursprünglich — der Parabelvortrag, der (Marc. 4, 1) auf die Niederlage der Schriftgelehrten und nach der Zurückweisung der Verwandten folgt.

5.

Die Compilation des Lukas.

Nachdem selbst die Verwirrung des Matthäusevangeliums dazu hat dienen müssen, uns den Weg zu verrathen, der zum Urbericht führt, werden die Versehen in der Composition des Lukasevangeliums die Richtung dieses Weges — falls es noch nöthig wäre — nur noch mehr befestigen und für die Ordnung und den Zusammenhang des Urberichts ihr bekräftigendes Zeugniß ablegen.

Aus der Unordnung, welche der übereilte Bruch mit Nazareth und die verspätete Berufung Petri in den ursprünglichen Anfang des Lukasevangeliums gebracht hat, hat sich uns bereits der erste Abschnitt des Urberichts, jener Abschnitt, der das Band zwischen Jesus und Kapernaum knüpft, wiederhergestellt. Die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen, die (Luk. 5, 12—16)

---

*) 2. Mos. 19, 3—8.

auf die Berufung Petri und der ersten Jünger folgt, wird diese Wiederherstellung vollenden.

Wenn nämlich der Jesus des Lukas, als er in einer der Städte war *), den Aussätzigen trifft und heilt, so widerspricht dieser Localität, die die Wunderthat von vornherein zu einer offenkundigen Begebenheit macht und den Wunderthäter mit einem Kreis von Zuschauern umgibt, das Gebot an den Aussätzigen, er solle mit Niemand von der Sache sprechen (V. 14), Niemandem den wunderbaren Hergang seiner Heilung verrathen. Dieses Verbot, welches nur an seiner Stelle ist, wenn das Wunder in der Einsamkeit geschieht, nahm Lukas aus dem Urbericht auf, konnte er nicht auslassen, weil es zu sehr zur epigrammatischen Zuspitzung des Ganzen gehörte und die Spannung desselben bedingte — er schrieb es dem ersten Former nach, ohne den Widerspruch zu merken, den der neue Eingang der Erzählung zu demselben bildete. Das Bedürfniß, welches ihm diesen neuen, ungehörigen Eingang aufdrängte, war aber auch zu groß gewesen — nachdem der Reisebericht (Luk. 4, 44) durch den Fischzug Petri und die Berufung der ersten Jünger unterbrochen und viel zu lange aufgehalten war, mußte er einen neuen Ansatz nehmen, mußte der Compilator irgend eine neue Eingangsformel bilden und zu seinem Unglück bildete er, weil vorher (C. 4, 43) der Pflicht Jesu, auch den andern Städten das Evangelium zu verkündigen, gedacht war, gerade diejenige, die der Voraussetzung der folgenden Erzählung am schneidendsten widersprach.

Auf die Heilung des Aussätzigen folgt zwar wie im Marcusevangelium der Kampf mit den Pharisäern — folgt der ganze

*) Luk. 5, 12. ἐν μιᾷ τῶν πόλεων — eine Eingangsformel, die eben so viel Werth hat, wie die folgende (V. 17) ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν.

zweite Abschnitt des Urberichts, der die Collision des neuen Princips mit dem jüdischen Wesen darstellt (Luk. 5, 17 — 6, 11), aber es fehlt die Spitze des Ganzen, die im dritten Abschnitt des Urberichts den Kampf abschließt, — das Letzte, was für jetzt die jüdischen Gegner des Neuerers wagen konnten, — ihre Behauptung, daß er mit dem Teufel im Bunde stehe. Wie der Compilator einen Theil von den Elementen dieses dritten Abschnitts, die mit dem Vorwurf des Teufelsbündnisses eng zusammen hängen, den Rückzug Jesu in die Einsamkeit, die massenhaften Heilungen, die Erwählung der Zwölfe für die geschichtliche Einleitung der Rede benutzt hat, die im Matthäusevangelium zur Bergrede geworden ist (Luk. 6, 12—19), haben wir bereits gesehen, — es wird sich uns auch bald zeigen, wie wenig er davon ahndete, was die Ankunft der Verwandten Jesu zu bedeuten habe und in welcher nahen Beziehung sie zu dem Auftreten jener gehässigen Ankläger stehe — für jetzt bemerken wir nur, daß er den Vorwurf des Teufelsbündnisses und die Zeichenforderung in unmittelbaren Zusammenhang gebracht, Beides in die Luft, d. h. auf jenen chimärischen Boden gestellt hat, auf welchem die große Reise Jesu durch Samaria nach Jerusalem geschieht, und daß er Beides statt von Pharisäern, überhaupt nur von Einigen aus dem Volkshaufen (C. 11, 15. 16) ausgehen läßt.

Wenn diese Ablösung des zweiten Abschnitts des Urberichts von seiner Zuspitzung im dritten den Beweis liefert, daß der Verfasser des Lukasevangeliums kein ursprünglicher Schöpfer war und daß er nicht einmal den Bau der von ihm benutzten Urschrift zu würdigen wußte, so stellt auch das Detail seiner Darstellung, namentlich die Verwirrung, die er in den Kampf zwischen dem Neuerer und den Vertretern des jüdischen Privilegiums bringt, das Ungeschick des Compilators bloß.

Es war schon übereilt von ihm und machte ihn zu einem Vorgänger des vierten Evangelisten, daß er sogleich in den Anfang seiner Schrift den entschiedenen Bruch mit dem Judenthum verlegte und Jesum alsbald nach seinem ersten Auftreten — (in der Synagoge von Nazareth) — das Heil den Juden entziehen und auf die Heiden übertragen ließ. Wie der Vierte stürzt er Jesum sogleich bei seinem ersten Auftreten in den Todeskampf, in den erst die Menge der vorhergehenden Collisionen auslaufen konnte, — wie der Vierte übereilt er die Katastrophe und schaart er sogleich im Anfange des Kampfs alle Gegner um den Herrn, die erst durch das allmählige Hervortreten des Gegensatzes gereizt und herbeigerufen werden durften — wie der Vierte muß er es aber auch durch Andeutungen und Voraussetzungen, denen er sich nicht entziehen konnte, verrathen, daß er seine neue Voraussetzung in einen historischen Typus brachte, der auf einen ganz andern Gang berechnet war — ja, er noch greller als der Vierte, da er ganze Abschnitte des Urberichts in seine Darstellung aufnimmt, und er theilt mit seinem Nachfolger das gleiche Mißgeschick, daß er seine neuen Voraussetzungen nicht wirklich durchführen kann und den Gang des ursprünglichen Typus verwirren muß.

Wir vergessen mit ihm, daß sein Jesus in der Synagoge zu Nazareth das Todesurtheil über das Judenthum ausgesprochen hat, ehe die Gegner aufgetreten sind, die ihm die Gelegenheit dazu geben, ein Privilegium der gesetzlichen Welt nach dem andern zu stürzen, und folgen ihm in diese allmählige Entwicklung des Kampfs, die mit der ersten Regung des Gegensatzes bei der Heilung des Gelähmten beginnt.

Während nach dem Urbericht (Marc. 2, 5) nur einige Schriftgelehrte zufällig anwesend sind und im Stillen an der Anmaaßung, mit der Jesus sich die göttliche Kraft der Sünden-

vergebung beilegt, Anstoß nehmen, hat Lukas sogleich die Pharisäer und Gesetzeslehrer aus allen Flecken Galiläa's und Judäa's und aus Jerusalem (C. 5, 17) herbeigerufen, ohne es zu erklären, wie es möglich war, daß diese Schaar von Gegnern zusammen kam, ehe Jesus ihre Aufmerksamkeit erweckt hatte. Freilich hat es ihn auch Mühe genug gekostet, alle diese Leute, selbst die Obern aus Jerusalem herbeizurufen — er hat sich in dem Grade anstrengen, so unausgesetzt im ganzen heiligen Lande umherlaufen müssen, um die Schaar der Gegner herbeizuschaffen, daß er für das Nächste keine Gedanken mehr übrig hat und dem Leser nicht einmal sagen kann, wo sich Jesus befand, als man den Gelähmten zu ihm brachte. Von der Heilung des Aussätzigen zu dem Kampf mit den Pharisäern, der auf Anlaß des kühnen Wortes Jesu an den Gelähmten ausbrach, bildet er den nichtssagenden Uebergang, daß es „an einem der Tage geschah" — er vergißt es also seinen Lesern zu melden, daß Jesus nach Kapernaum zurückgekehrt war, als er zum erstenmale mit den Vertretern und Vorkämpfern des jüdischen Privilegiums in Berührung kam, und er läßt dieses erste Treffen wie die folgenden Schlachten an einem unbestimmten Ort geschehen, während die Stichworte, die er dem Urbericht entlehnt — (daß Jesus nach der Heilung des Gelähmten „hinausging" und den Zöllner Levi „an der Zollbude sitzend" sah (C. 5, 27), daß ferner die zweite Sabbathsverletzung in „der Synagoge" geschah (C. 6, 6) — eine genau bestimmte Localität voraussetzen.

Der Schöpfer des Urberichts wußte, wann es an der Zeit sey, daß die Schriftgelehrten von Jerusalem einige aus ihrer Mitte abschickten, um das ganze Wesen Jesu einmal mit eigenen Augen zu prüfen — wußte es, wann Jesus mit den ersten Gegnern aus Jerusalem in Berührung kommen mußte —

es war in jener Zeit, als seine Großthaten und besonders die kühnen Schlachten, die er den Anhängern des Gesetzes geliefert hatte, so großes Aufsehen gemacht hatten, daß sie auch die Aufmerksamkeit Jerusalems erregten, und als er bald selbst nach der Hauptstadt seinen Todesweg antreten sollte. Diese Abgesandten der Hauptstadt sind daher kaum beim Herrn angelangt, als auch sogleich (Marc. 7, 1—23) eine der heftigsten Schlachten entbrennt, in der dem bestehenden Judenthum und dem Gesetz das Recht, zu bestehen, abgewonnen wird — d. h. hier war es der Mühe werth, daß die Gesetzesgelehrten von Jerusalem herbeikamen, denn sie sollten das Aeußerste hören, was der Herr vor seinen letzten Donnerworten über das jüdische Wesen und Gesetz aussprechen konnte — und sie kamen zu rechter Zeit, denn kaum sind sie geschlagen, als Jesus im Zusammentreffen mit dem griechischen Weib aus Syrophönicien anerkennen mußte (Marc. 7, 24—30), daß das Heil seinen Weg zu den Heiden gefunden habe *).

So eilig hat es Lukas mit seinen Schriftgelehrten aus Jerusalem und allen Theilen Judäa's und Galiläa's, daß er sie im Eingange seines Berichts (C. 5, 17) schon aufstellt, ehe er die Situation gebildet hat — so eilig, daß er nun, wenn er sich ängstlich bemüht, einen Hintergrund zu schaffen, und bemerkt, wie die Kraft des Herrn gerade dazu gestimmt war, „sie zu

---

*) In der Schrift des Marcus sind es auch schon Schriftgelehrte aus Jerusalem, die (C. 3, 22) die Anklage des Teufelsbündnisses erheben; es ist aber wahrscheinlich, daß diese Notiz erst später der Urschrift aufgedrungen ist und daß ursprünglich dieselben Pharisäer, die vorher mit dem Herrn gekämpft haben, auch diese Anklage erheben — eine Anklage zumal, mit der sie ihre feindselige Absicht (C. 3, 6) zu erreichen und ihn wirklich zu verderben hofften.

heilen"*), in seiner Angst und Flüchtigkeit nicht sieht, daß diese fremden Schriftgelehrten, die durchaus nicht gekommen waren, um sich von Krankheiten heilen zu lassen, die einzigen Leute sind, durch die die Heilkraft Jesu gereizt werden und auf die sie sich richten konnte.

Wiederum! Der Schöpfer des Urberichts wußte es, daß er seine Schriftgelehrten nicht sogleich im Eingang seiner Erzählung erwähnen durfte, da es unmöglich war, daß sie jetzt schon, als der Herr so eben erst aufgetreten war, in feindseliger Absicht herbeigekommen waren. Er erwähnt sie erst in dem Augenblicke (Marc. 2, 6), als Jesus die Kühnheit wagte, dem Gelähmten seine Sünden zu vergeben — d. h. es ist nur ein Zufall, daß sie zugegen waren, der Herr war ihnen noch unbekannt und erregt erst ihre Aufmerksamkeit und ihr Befremden, als er in jener kühnen Weise dem Gelähmten den Gebrauch seiner Glieder zurückgab.

Alle Mühe, die sich Lukas gemacht hatte, um die Gegner des Herrn aus allen Enden des heiligen Landes zusammenzuschaaren, war aber am Ende doch vergebens, wenn er am Schluß seines Berichts bemerkt (C. 5, 26), wie „Alle Entsetzen ergriff und wie sie Gott priesen und voll Furcht wurden, indem sie bekannten: wir haben heut seltsame Dinge gesehen." Die Gegner sind vergessen und an ihrer Stelle treten Leute auf, die Gott die Ehre geben, — unbefangene Zuschauer, die bereitwillig in dem seltsamen Ereigniß den Finger Gottes anerkennen. Aber nein! Wenn die Gegner nur wirklich in Vergessenheit gebracht und von der empfänglichen Volksmenge in den Hintergrund gedrängt wären! Wenn der Compilator nur daran gedacht hätte, die Volksmenge wirklich zusammen zu bringen! Aber

*) εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς.

er war nicht im Stande, auf dem unbestimmten Boden, auf dem das folgende Ereigniß sich zutrug, die Leute zu placiren, die im Urbericht sogleich zusammenströmen, als Jesus wieder in Kapernaum einkehrte — die Schriftgelehrten der Fremde sind die einzigen wirklichen und bestimmten Leute, die er im Eingange erwähnte — sie sind daher auch unpassend genug die Unbefangenen, die Gott priesen und sich verwundert über den Vorfall aussprachen — durch die Flüchtigkeit und Unachtsamkeit des Compilators sind sie zu den Leuten geworden, die im Urbericht (Marc. 2, 12) sich entsetzen und Gott preisen und sich über das Niegesehene verwundert aussprechen, als er, der Gelähmte, frei auftrat und vor ihren Augen hinausging.

Und wenn nun die folgenden Collisionen eintreten, die Pharisäer und Schriftgelehrten murren (Luk. 5, 30), als sie Jesum mit dem Zöllner Levi und dessen Amtsgenossen zu Tische sitzen sehen — wenn sie, d. h. die Pharisäer, mit merkwürdiger Objectivität der Sprache dem Herrn die Frage stellen, warum seine Jünger nicht fasten*) wie des Johannes und der Pharisäer Jünger — wenn die Pharisäer (C. 6, 2) sogleich bei der Hand sind, als die Jünger Jesu am Sabbath Aehren pflücken — wenn endlich die Pharisäer und Schriftgelehrten (V. 7) an einem andern Sabbath darauf achten, ob er durch die Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand das Gesetz brechen würde — — sind das dann dieselben Pharisäer und Schriftgelehrten, die aus allen Theilen des heiligen Landes zusammengekommen waren und da saßen, als man den Gelähmten vor Jesus brachte? Dieselben? Darum wird sich Lukas nicht abgeängstigt haben, als er zu den folgenden Collisionen kam und

*) und beten, setzen sie hinzu, wie es sich in einem Evangelium schickt, zu dessen stehenden Formeln es gehört, daß Jesus betet.

sich damit begnügte, dem Urbericht zu folgen und ihm nachzuschreiben, daß es Pharisäer und Schriftgelehrten waren, die durch ihre Fragen, Bemerkungen und Absichten die siegreichen Erklärungen Jesu hervorriefen. Er hat die fremden Gäste vergessen und hält sich an den Urbericht, der einfach von Pharisäern und Schriftgelehrten spricht.

Dem er aber nicht einmal die bedeutungsvolle, gründlich vorbereitete und für die folgende Entwicklung wichtige Schlußbemerkung richtig nachschreiben kann. „Sie wurden ganz unsinnig, sagt er, als die Pharisäer und Schriftgelehrten die zweite Sabbathsverletzung ruhig mit ansehen mußten (Luk. 5, 11), und beredeten sich mit einander, was sie ihm thun wollten." Was sie ihm thun wollten? Weiter Nichts? Nachdem sie, wie der Urbericht meldet und Lukas ihm nachgeschrieben, „auf ihn geachtet hatten, ob er am Sabbath heilen würde, damit sie ihn anklagen könnten"? *) Nein! Wenn sie schon diese bestimmte Absicht gehabt hatten und nun erfahren mußten, wie schwer es ihnen die Ueberlegenheit und die durchschneidende Geisteskraft Jesu machte, ihn in einen gerichtlichen Proceß zu verwickeln, dann mußte ihre geheime Berathung ein bestimmteres Ziel haben: — sie mußten sich, wie auch der Urbericht meldet, mit einander berathen, wie sie sein Verderben sicher herbeiführen könnten **).

Und sie mußten dann, wie es auch im Urbericht geschieht,

---

*) Marc 3, 2. παρετήρουν .... ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτόν. Luk. 5, 7. παρετήρουν .... ἵνα εὕρωσι κατηγορίαν αὐτοῦ.

**) Marc. 3, 6. ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσι. Die Notiz, daß die Pharisäer (ebend.) „mit den Herodianern" sich beriethen, ist dem Urbericht ursprünglich fremd und aus der spätern Collision Marc. 12, 13 herbeigezogen.

bald darauf wieder auftreten und zeigen, was sie sich ersonnen und wie sie die heroische Anstrengung Jesu, seinen Kampf mit den Dämonen gerade für das dienlichste Mittel zu ihrem Plan befunden hatten: — d. h. es mußte die Anklage des Teufelsbündnisses folgen, durch sie sie ihren Gegner wirklich zu ruiniren hofften.

Lukas geht es bereits ähnlich wie dem Vierten. Er will den Kampf zwischen dem himmlischen Neuerer und dem Judenthum recht lebhaft schildern und weiß den festen und sichern Gang, den der Urbericht dem Kampf gegeben hat, nicht mehr zu würdigen, — er glaubt ein Meisterwerk des Pragmatismus zu vollbringen, wenn er die Katastrophe, die im Urbericht wirklich entsteht und vorbereitet wird, in den Anfang verlegt und Jesum sogleich bei seinem ersten Auftreten mit der ganzen Schaar der Gegner umgibt, die er sich im Urbericht erst durch seine Wirksamkeit erwirbt, und er muß es im Lauf seiner Darstellung doch selbst verrathen, daß er von einer fremden Anschauung abhängig ist, nach welcher sich die Katastrophe nur sehr allmählig bildete, — er fühlt diesen Widerspruch, sucht durch die Menge der Collisionen, die er auf einander häuft, den Schein hervorzubringen, als ob der Kampf von Anfang an in der That schon tödtlich gewesen sey, und die Erfolglosigkeit dieser Collisionen, die Leere, in die sie verlaufen, muß selbst dafür Zeugniß ablegen, daß ihn eine Anschauung beherrschte, für welche der Todeskampf erst folgte, als die Partheien in einer Reihe von Treffen ihre Kräfte gemessen hatten. So ist z. B. die Collision, zu welcher im Hause des Pharisäer Simon das Benehmen Jesu gegen die Sünderin Anlaß giebt, ohne alle Folgen und der Compilator sieht sich gezwungen, den Schluß, daß die Tischgäste verwundert ausrufen:

„wer ist der, der auch Sünden vergibt“ *), seinem Bericht von der Heilung des Gelähmten zu entlehnen und dem Ausruf der Schriftgelehrten nachzubilden, die zum erstenmale zu ihrem Erstaunen die Entdeckung machten, daß Jesus sich die Kraft der Sündenvergebung zuschrieb. Wenn der Compilator später (C. 11, 37) seinen Herrn wieder einmal zum Gast eines Pharisäers macht und ihn die Pharisäer und Schriftgelehrten mit seinen Wehe's niederdonnern läßt, gibt er allerdings einen Schluß (C. 11, 53. 54), der den letzten Kampf einleiten müßte — er sagt: „die Pharisäer und Schriftgelehrten fingen nun an hart auf ihn einzudringen und ihm über Mehreres tüchtig zu antworten, indem sie ihm aufpaßten und Etwas aus seinem Munde zu erjagen suchten, damit sie ihn belangen könnten“, — aber diese Anläufe folgen nicht und konnten nicht folgen, da sie erst in Jerusalem an ihrer Stelle sind. Der Compilator hat die Formeln, mit denen der Urbericht diese letzten Angriffe einleitet (Marc. 11, 18. 12, 13), zur unrechten Zeit benutzt und in der Verwirrung seiner Combination sogar das Versehen begangen, die Schriftgelehrten und Pharisäer dem Herrn „tüchtig antworten“ zu lassen, während er den Augenblick darauf selbst bemerkt, daß sie ihm nur auf den Mund sahen und ihn vermittelst seiner Antworten zu fangen suchten.

Der Hauptfehler bleibt aber zunächst der, daß Lukas den ganzen zweiten Abschnitt des Urberichts — den Ausbruch und

*) Luk. 7, 49. τίς οὗτός ἐστιν, ὅς καὶ ἁμαρτίας ἀφίησιν.
Luk. 5, 21. τίς ἐστιν οὗτος, ὅς ....
Die Formel ist nachgebildet dem Ausruf der Jünger nach der Stillung des Sturms Marc. 4, 41. ἄρα τίς οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ ......

die Entwicklung der Collision mit dem jüdischen Wesen — in seine Compilation aufnahm, ohne die Fortsetzung und die Steigerung, deren der Zwiespalt für jetzt fähig war, sogleich folgen zu lassen.

Die große Predigt, die Matthäus zur Bergpredigt gemacht hat, trägt die Schuld und lenkte seine Aufmerksamkeit von der Fortsetzung des Kampfes ab — die Eile, mit der er auf diese Predigt losging, verwandelte sich ihm unter den Händen sogar in die Eile, mit der Jesus den Augenblick vorher, ehe er in die Ebene herabstieg, in der er die große Rede hielt, die Zwölfe erwählte, — die Schnelligkeit, mit der er in einer Parenthese die Namen der Zwölfe hinschreibt, die Flüchtigkeit, mit der er die Berufung der Zwölfe in einer beiläufigen Participialwendung meldet*), macht den ganzen Act zu einer beiläufigen Handlung Jesu — d. h. Lukas hat den Urbericht von der Erwählung der Apostel seinem Interesse für die folgende Predigt Jesu geopfert und die ursprüngliche Bedeutung desselben vollständig vernichtet, indem er ihn von den vorhergehenden Collisionen ablöste und ihm die Erklärung entzog, die er in den massenhaften Heilungen Jesu und in der folgenden Anklage des Teufelsbündnisses besaß.

Auf die große Predigt läßt Lukas die Begebenheit mit dem Hauptmann von Kapernaum und sodann die Erweckung des Jünglings von Nain folgen, die die Botschaft des Täufers herbeiführte (C. 7, 1—20).

Was diese zweifelnde Frage betrifft, in der die Ahndung des Täufers, daß Jesus der Messias seyn könne, sich ankündigen soll, so ging ihr zwar in der Schrift des Urlukas Nichts voran, was sie zu einem Ding der Unmöglichkeit machte, —

*) Luk. 6, 13. καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ᾽ αὐτῶν δώδεκα.

das Evangelium, welches Marcion in Händen hatte, berichtete nicht einmal die Taufe Jesu und konnte somit auch nicht den Täufer in eine Situation bringen, in der er wie in der Schrift des Matthäus ein Bewußtseyn über die Messianität Jesu verrieth, welches seine spätere zweifelnde Frage von vornherein ausschloß — der Frage des Täufers geht Nichts voran, was sie unmöglich machen könnte, aber es folgen ihr Voraussetzungen und Situationen, welche sie gleichwohl ausschließen und als einen spätern Eindringling bloßstellen.

Nach der Verklärung hat zwar Lukas das Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern über die Erfüllung der Weissagung von der Wiederkehr des Elias in der Person des Täufers ausgelassen — er hat also nicht wie Matthäus auf die klare Deutung der Persönlichkeit des Täufers eine schwankender gehaltene folgen lassen; aber es ist ihm doch nicht gelungen, das neue Element mit der ursprünglichen Anlage der evangelischen Geschichte in Einklang zu bringen. Nicht zu erwähnen, daß er unpassender Weise die Lücke, welche die Auslassung jenes Zwiegesprächs verursachte (C. 9, 37), in der Weise ausfüllte, daß er den Herrn erst am Tage nach der Verklärung vom Berg herabkommen läßt — (während der Contrast der Herrlichkeit, in der der Herr erschien, und der Hilflosigkeit und Rathlosigkeit der Jünger unten am Fuß des Bergs das augenblickliche Herabsteigen forderte) — bedachte er nicht, daß nur die Verklärung, nachdem das Bekenntniß Petri und die Eröffnung Jesu über die Nothwendigkeit seines Leidens unmittelbar vorangegangen war (Luk. 9, 18—22), der erste Anlaß zu einer Deutung der Persönlichkeit des Täufers seyn konnte. Die Messianität Jesu war jetzt zum erstenmale ausdrücklich zur Sprache gekommen, Jesus hatte seine Bestimmung vollständig auseinandergesetzt — jetzt schickte es sich daher, daß auch die Bedeutung des

Vorläufers anerkannt und derselbe vom Herrn ausdrücklich als der verheißene Vorläufer bezeichnet wurde. Jetzt erst war es für diese Deutung Zeit — der Urbericht stößt in jedem Falle die frühere Deutung des Täufers aus.

Es war schwierig, die zweifelnde Frage des Täufers und die darauf folgende Erklärung Jesu in den Typus der evangelischen Geschichte einzuzwängen, da die gläubige Anschauung von vornherein dazu geneigt seyn mußte, den Täufer, mochte er auch im Gefängniß sitzen, als einen vollständig Abgeschiedenen zurücktreten zu lassen, nachdem der Herr den Schauplatz betreten hatte — um so schwieriger war es, den Täufer plötzlich, wenn auch nur durch eine Botschaft wieder auftreten zu lassen, da selbst die Erklärung, die Jesus in Folge seiner Frage abgibt, den Abschluß seiner Wirksamkeit voraussetzen und auf seine Person wie auf eine solche hinweisen muß, die längst der Vergangenheit angehört.

In der ursprünglichen Anlage der evangelischen Geschichte war die Frage des Täufers wie die Erklärung, die Jesus über seine geschichtliche Bedeutung gibt, ein Ding der Unmöglichkeit; Beides ist erst später gebildet, als das Werk, dessen Harmonie uns in der Schrift des Marcus erhalten ist, bereits vorhanden war. Ob Lukas der erste Bildner dieser Scene war, wird erst später zu entscheiden seyn — hier bemerken wir nur, daß auch in seiner Schrift, wenngleich er Nichts davon sagt, daß der Täufer im Gefängniß saß, als er seine Frage an Jesum richtete, in der Erklärung Jesu der vollständige Abschluß seiner Wirksamkeit und bald darauf C. 9, 7. 9 sogar die Enthauptung des Täufers als längst vergangen vorausgesetzt wird.

Auf den Abschnitt, dessen Interesse die Botschaft des Täufers bildet, zu dem daher auch noch die Erweckung des Jünglings von Nain zu rechnen ist, da die Kunde von diesem Wunder (C. 7, 16. 18) die Aufmerksamkeit des Täufers und seinen beginnenden Glauben erweckt haben soll, folgt (C. 7, 36—50) die Erzählung von der Sünderin, — jene erfolglose Variation auf die vorhergehenden Collisionen mit dem privilegirten Judenthum — jener Eindringling, der für die Entwicklung der Katastrophe ohne alle Bedeutung ist.

Wenn nun die Parabel vom Säemann folgt, die Notiz von den Frauen, die Jesus auf seiner Wanderung folgten und ihm mit ihrer Habe dienten, die Einleitung bildet und auf die Parabel die Anmeldung der Anverwandten Jesu und seine harte Abweisung derselben folgt (C. 8, 1—21), so sieht es fast so aus, als sollte Alles Dreies in der engsten Beziehung stehen, Anfang und Schluß einen Contrast bilden und auf Beides die Parabel in entgegengesetzter Weise hinweisen. Ja, es ist so, es kann nicht anders seyn: — jene Frauen, die Lukas nicht umsonst namentlich aufzählen will, die ganze Gesellschaft, die den Herrn begleitet und ihm dient, soll in Vergleich mit seinen leiblichen Verwandten, denen er sie als seine geistigen Verwandten vorzog, hochgestellt und als das gute Land der Parabel, welches den himmlischen Saamen in sich aufnimmt und Frucht bringt, zur Anerkennung gebracht werden.

Lukas hat diesen Contrast, hat diesen Zusammenhang beabsichtigt, — aber nicht durchführen können, weil er vom Urbericht viel zu abhängig war, um nicht Elemente mit aufzunehmen, die seiner Absicht widerstreiten. Wenn er jenes dienende Gefolge verherrlichen wollte, warum hat er die Parabel mit dem Eingang der Erzählung nicht besser in Verbindung gesetzt, warum im Gegentheil die Aufmerksamkeit von jenen Frauen völlig ab-

gelenkt, indem er (V. 11—15) den Herrn die Parabel noch auslegen läßt? Warum? Weil er die Parabel einem Werk entlehnte, in welchem die Belehrung der Jünger, nicht aber die Verherrlichung des dienenden Gefolges beabsichtigt wird. In seiner Abhängigkeit von der Quelle, die er benutzte, sah der Compilator nicht, wie geziert und haltungslos er das Lob jener Weiber machte, wenn er den Herrn ausdrücklich bemerken ließ, daß der Sinn dieser Parabel (V. 10) dem Volke verborgen sey und daß ihn nur die tiefer Schauenden zu entdecken vermögen — er schrieb seiner Quellenschrift nach, daß es sich beim Verständniß der Parabel um „das Geheimniß des Himmelreichs" handle — er folgt ihr, wenn er die Jünger zum Volk in Gegensatz stellt, durch ihre Frage nach dem Sinn der Parabel die Auslegung derselben herbeiführt, wenn er ferner den Herrn das Privilegium der Jünger, daß ihnen die Offenbarung der Geheimnisse des Reichs bestimmt ist, behaupten und sie zuletzt zur Bewahrung ihres Vorrechts (V. 18) ermahnen läßt — kurz, er hat seiner Quelle Wendungen entlehnt, die nimmermehr zu dem preiswürdigen Gefolge des Herrn hinführen, und wenn er nun plötzlich die Verwandten desselben auftreten läßt, ohne zu sagen, in welcher Absicht sie kamen, wenn er sodann den Herrn sie auf das härteste abweisen läßt, ohne dem Leser zu erklären, womit sie dieses strenge Wort verdient hatten, so bricht am Ende sein Bericht zusammen und ist somit auch die Rückbeziehung auf das ruhmwürdige Gefolge Jesu unmöglich geworden.

Der Urbericht erwähnt das weibliche Gefolge Jesu erst in dem Augenblicke, als er ihres Dienstes bedurfte — als sie dem Herrn den letzten Liebesdienst leisten sollten (Marc. 15, 40. 41. 16, 1). Lukas hat sie zur unrechten Zeit erwähnt und an einem Orte unterbringen wollen, wo sich für sie kein Platz

findet; die Johanna und Susanna hat er sogar erst selbst geschaffen.

Einem sentimentalen Interesse, einer Absicht, die er nicht einmal durchführen konnte, hat also Lukas den ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Auftreten der feindseligen Schriftgelehrten und der Ankunft der Verwandten Jesu, zwischen dem Verdacht der Letzteren, Jesus müsse von Sinnen gekommen seyn, und der offenen Anklage der erstern, er stehe mit dem Teufel im Bunde, geopfert. Wenn er nun später, in der Notizensammlung, die er in den Urbericht eingeschoben hat, nämlich in seinem Bericht über die Reise Jesu durch Samaria, die Anklage des Teufelsbündnisses anbringt, so kann er es doch nicht lassen, auf die Vertheidigungsrede Jesu das Wort über diejenigen, die den Willen des Vaters thun, d. h. die Aeußerung folgen zu lassen, zu der im Urbericht die Ankunft seiner Verwandten den Anlaß bildet. Zum zweitenmale kann er, will er dieselben aber doch nicht ankommen lassen und bildet demnach den neuen Anlaß, daß eine Frau im Volkshaufen voll Bewunderung ausruft: „selig der Leib, der dich getragen hat, und die Brüste, die du gesogen hast!" worauf Jesus erwiedert: „selig vielmehr, die Gottes Wort hören und bewahren" (Luk. 11, 27—28).

Vergebens! Die Schriftgelehrten und ihre Anklage haben durch den plötzlichen Ausruf der Frau nicht die Genossenschaft und das Seitenstück erhalten können, die sie im Urbericht besitzen. Nicht darauf kam es an, daß eine Frau auftrat, die auf die Mutter Jesu die Rede brachte und dem Herrn Gelegenheit gab, die Thäter des Worts über dieselbe zu stellen, sondern seine Anverwandten mußten als Mitschuldige und Verbündete seiner Gegner hinzukommen, damit er sie

wirklich verläugnen und diejenigen, die den Willen des Vaters thun, an ihre Stelle setzen konnte.

Vergebens! So hinreißend und erhebend sind die vorhergehenden Worte Jesu, mit denen er die Anschuldigung seiner Gegner zurückweist, keineswegs, daß sie eine Frau zu jenem Ausruf der Bewunderung und zur Seligpreisung der Mutter eines solchen Redners hätten bewegen können; Lukas hat die Frau sogar in einem Augenblick auftreten lassen, wo er vielmehr um die möglichste Kürze und den genauesten Zusammenschluß der einzelnen Glieder sich hätte bemühen sollen. Er hatte den Herrn schon in die schwierige und peinliche Situation gebracht, daß er sich zu gleicher Zeit gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses zu vertheidigen und die Forderung eines Zeichens zurückzuweisen hatte — er hatte ihm also die unangemessene Aufgabe des gerichtlichen Redners gestellt, der die Paragraphen einer Anklageschrift einen nach dem andern beantwortet — das Alles war schon ungeschickt, aber unpassender war es noch, daß er zwischen beide Paragraphen der Vertheidigungsrede den Ausruf der Frau stellte und Jesum zu einer Erwiederung zwang, die mit dem ersten Theil seiner Vertheidigung Nichts zu thun hatte und ihn vom zweiten Theil viel zu weit ablenkte.

Auf den Vortrag der Parabel vom Säemann läßt Lukas den vierten Abschnitt des Urberichts, der mit der Stillung des Sturms beginnt und mit der Wiedererweckung der Tochter des Jairus schließt, vollständig folgen (Luk. 8, 22—56), aber er kann uns nicht sagen, warum Jesus über den See fahren wollte, woher er das Mittel zur Ueberfahrt erhält, und nachher, wenn Jesus wieder zurückkommt, kann er es nicht erklären, wie

das Volk auf dem diesseitigen Ufer ihn erwarten konnte. Die Frauen nämlich, die er im geschichtlichen Eingang aufstellen mußte, hatten ihm nicht die Zeit dazu gelassen, es zu erwähnen, daß Jesus vor dem Volksandrang sich in einen Nachen zurückzog und von hier aus die Parabel vom Säemann vortrug (Marc. 4, 1. 35. 36) — das Wort über seine wahren Verwandten, welches Jesus nach der Parabel aussprechen mußte, hatte das ursprüngliche Auditorium, vor welchem der Parabelvortrag geschehen war, vollends in Vergessenheit gebracht, — das Volk des Urberichts war verschwunden, konnte somit auch von der Abfahrt des Nachens Nichts sehen und noch weniger auf die Rückkehr Jesu warten.

Lukas fühlte, daß er sich durch die Einfügung des Wortes Jesu über seine wahren Verwandten ein Hinderniß bereitet hatte; während daher der Jesus des Urberichts sogleich nachdem er seinen Vortrag vor dem Volke beendigt, die Ueberfahrt bewerkstelligen läßt, kann sein Herr erst in jenem trefflich bestimmten Augenblicke, der in seinem Evangelium öfter zur rechten Zeit kommt — „an einem der Tage"*) den Nachen, der ihn nach dem Land der Gadarener bringt, besteigen.

Wenn der Compilator den Bau des Abschnitts, in welchem die Wunderkraft Jesu in ihrer ganzen colossalen Größe geschildert werden soll, im Wesentlichen unverändert beibehalten hat, so hat er doch die letzte Zuspitzung desselben in einer Weise verschoben, die beinahe außerordentlich genannt werden kann.

Auffallend ist es schon, daß Jesus, als er (Luk. 8, 51) das Haus des Jairus betritt, Niemand mit hineintreten läßt, als den Petrus, den Jakobus und Johannes und des Kindes Vater und Mutter. Als ob die Mutter auf der Straße sich be-

*) Luk. 8, 22. ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν.

finden konnte — als ob ihr Platz nicht im Trauerhause wäre, wie der Bericht selbst voraussetzt, wenn er dem Vater, der mit dem Herrn zu seinem todtkranken Kinde eilt, einen vom Gesinde — (nicht die Mutter) — mit der Botschaft vom Tode seiner Tochter entgegenschickt.

Zum Fürchterlichen erhebt sich aber der Bericht, wenn er erst (V. 52, 53) Alle weinen und nachher, als Jesus den Tod des Kindes bestreitet, ihn verlachen läßt. Alle! Also die Eltern, die vielmehr mit ihrem Schmerz beschäftigt sind, und die drei Jünger, die Jesus, als er sie allein ins Haus mit nahm, vielmehr bevorzugt und als die würdigen Augenzeugen des bevorstehenden Wunders auserkoren hatte!

Dieser Contrast zwischen der Haltung des Herrn und der Eltern des Kindes, so wie der drei Jünger ist beinahe zu haltlos, als daß wir behaupten möchten, er sey vom Evangelisten ernstlich beabsichtigt. Die Erfahrung von alle dem, dessen die Verfasser der Evangelien fähig sind, hat uns zwar nicht das Recht zu der Behauptung gegeben, ein Widerspruch könne so gedankenlos und grell seyn, daß seine absichtliche Herbeiführung durch einen Evangelisten nicht mehr anzunehmen sey. Den Widerspruch aber, der uns hier in der Schrift des Lukas entgegentritt, wollen wir auch nicht etwa nur deshalb nicht auf die Absicht des Evangelisten zurückführen, weil er zu häßlich und gedankenlos wäre, — sondern deshalb nur müssen wir dem Compilator das Bewußtseyn über sein häßliches Gebilde absprechen, weil er es nirgends verräth und sogar Worte hinschreibt, die auf ein ganz anderes Bewußtseyn hinweisen, wenn sie auch am Ende aus einem fremden Werk aufgerafft sind.

Hätte es Lukas wirklich so haben wollen, daß die Eltern ihre Trauer, die drei Jünger ihre bevorzugte Stellung vergaßen und den Herrn verlachten, so würde er es noch besonders und

ausdrücklich hervorgehoben haben. Der Ausdruck „Alle" ist aber viel zu umfassend, viel zu weitschichtig, als daß er sich nur auf die Eltern und jene Drei beziehen könnte — und wenn der Evangelist sagt: „Alle weinten und beklagten das Kind", so ist sogar an die Jünger gar nicht, sondern an einen ganz andern Kreis zu denken, der in der Schrift des Marcus wirklich geschildert ist — es sind die Leidtragenden, die der Herr im Eingang des Hauses findet, diese officiellen Klageleute, die ihn dann auch verlachen, als er den Tod des Kindes bestreitet, und von ihm aus dem Haus gejagt werden, worauf er mit den Eltern und den drei Jüngern in das Todtengemach geht und vor ihren Augen — d. h. nur vor ihren Augen und ohne Weiteres das Kind erweckt.

Hier, im Urbericht (Marc. 5, 37 — 41) sind die drei Jünger wirklich bevorzugt, indem sie Zeugen des höchsten Wunders sind, welches ihr Herr bis dahin vollbracht hatte, und sie zeigen mit keiner Miene, daß sie dieser Bevorzugung nicht würdig waren. Die Jünger des Lukas sind dagegen so undankbar, daß sie ihren Meister auf eine rohe und unglaublich fade Weise verlachen, weil sie der Evangelist trotzdem, daß er sie als bevorzugt hinstellt, zugleich dasjenige thun und erleiden läßt, was die Klageleute des Urberichts thun und verdient haben.

Lukas war schon vorher nachlässig und hatte für die feine Nüance des Urberichts, daß Jesus sogleich darauf, als er nach der Heilung des blutflüssigen Weibes den Tod des Kindes erfahren hatte und den Weg zu der höchsten Wunderthat antrat, das Volk in seinem Geleite und die Jünger zurückwies und nur mit den drei Bevorzugten nach dem Trauerhause ging, kein Auge. Wenn er daher zu dem Augenblick kommt, wo Jesus ins Haus tritt, und wenn er hier wenigstens bemerken muß, daß der

Herr nur Wenige folgen ließ, so muß er in die Darstellung des Urberichts weiter vorgreifen, — (denn das Volk, welches bei der Heilung des blutflüssigen Weibes Jesum umgab, hat er längst vergessen) — und verirrt er sich nun so weit, daß er beim Eintritt Jesu ins Haus geschehen läßt, was im Urbericht beim Eintritt in das Todtengemach geschieht. So ist es gekommen, daß Jesus beim Eintritt von der Straße ins Haus außer den drei Jüngern und dem Vater auch die Mutter mitnimmt, während dieselbe im Urbericht dem Herrn mit jenen aus den vordern Zimmern des Hauses ins Todtengemach folgt. Nachdem Lukas in dieser Weise den Eintritt ins Haus und den Eintritt ins Todtengemach zu Einer Scene gemacht hat, muß er allerdings Vater und Mutter sammt den drei Jüngern dasjenige thun lassen, was die Klageleute des Urberichts im Eingang des Hauses thun, sie müssen Jesum verlachen, als er den Tod des Kindes bestreitet — daher kommt es nun, daß sie dasselbe erleiden, was die Klageleute des Urberichts verdient haben: — Jesus treibt sie hinaus und steht nun allein, während er das Kind erweckt, hat aber auch Niemanden, dem er befehlen kann, dem Kinde zu Essen zu geben.

Dennoch aber berichtet auch Lukas (V. 55. 56) von diesem Befehl, läßt er sogar die Eltern sich entsetzen und von Jesus die Anweisung erhalten, sie sollten Niemandem von dem Vorfall Etwas sagen — Lukas weiß also nicht, was er so eben gethan, daß er die Eltern sammt den drei Jüngern hinausgejagt hat. Er ist unschuldig an dem häßlichen Contrast, den die hohnlachenden Jünger und Eltern zu dem hilfreichen Meister bilden — er hat ihn ohne sein Wissen gebildet.

Lukas wußte auch nicht mehr, was die Worte Jesu an die Leidtragenden: „das Kind ist nicht todt, sondern es schläft!“ zu

bedeuten haben — er wußte es nicht, daß Jesus die Leidtragenden hinaustrieb, weil er das ungeheure Wunder, das er zu verrichten in Begriff war, der Neugierde dieser Leute entrücken wollte; er ahndete nichts davon, wie wichtig der Zug des Urberichts ist, wonach Jesus, so wie er die Todesnachricht erhielt, die Volksmenge nicht mit ins Geheimniß zu ziehen beschloß — in der Darstellung des Lukas ist also auch die Strenge, mit der Jesus den Eltern verbot, von dem Wunder zu Andern zu sprechen, weder erklärt, noch durch die Voranstalten des Urberichts vorbereitet.

Die Erweckung der Tochter des Jairus schließt im Urbericht den Abschnitt, der die colossale Wunderkraft Jesu darstellen soll. Sie ist das colossalste Wunder dieser Gruppe, sie ist die erste Todtenerweckung, von der die Urschrift weiß, die uns im Marcusevangelium erhalten ist, und sie bleibt die einzige Wiederbelebung eines Todten, von der Marcus weiß — Grund genug für Jesus, der auch sonst seine Wunder dem Gerede der Leute zu entziehen sucht, die sorgfältigsten Maaßregeln zu treffen, damit das schreckliche Wunder geheim bleibe.

Ohne es zu wissen, was diese Anstalten, die Jesus vor dem Eintritt in das Todtengemach trifft, bedeuten, läßt sie Lukas auch seinen Jesus, wenn auch nur halb und in gräßlicher Verwirrung treffen. Er wußte sie nicht mehr richtig zu würdigen, — wußte es daher auch nicht, daß das Geheimnißvolle des Benehmens Jesu in seiner Schrift unerklärlich und unpassend ist, da die Erweckung eines Todten schon vorangegangen und dasselbe Wunder, welches Jesus auf das sorgfältigste den Augen des Publicums entzieht, von ihm auf offener Landstraße und vor Aller Augen — vor dem Thore von Nain verrichtet war.

Doch lassen wir dem Lukas den Fehler und den Wider-

spruch seiner Composition und begnügen wir uns mit dem Ergebniß, daß die Anstalten, die Jesus vor dem Wunder an der Tochter des Jairus trifft, das Wunder am Jüngling von Nain als ein späteres Machwerk und als einen unberechtigten Eindringling bloßstellen.

Das Wunder zu Nain war in der ursprünglichen Anlage der evangelischen Geschichte ein Ding der Unmöglichkeit.

Die Uebersicht desjenigen Theils des Lukasevangeliums, der den vier ersten Abschnitten der Urschrift entspricht, ist hiermit vollendet und hat wiederum nur dazu dienen müssen, die Ordnung der letztern wiederherzustellen und ihren innern Zusammenhang zu beweisen.

Wir könnten demnach schließen. Allein sowohl das Versehen des Matthäus, der die Berufung, Instruction und Aussendung der Zwölfe zu Einem Act gemacht und somit einen Bestandtheil vom fünften Abschnitt des Urberichts (Marc. 6, 7) in den dritten Abschnitt desselben (Marc. 3, 14) versetzt hat, als auch der Umstand, daß Lukas Collisionen, die nach der Schrift des Marcus in Galiläa vorfielen, zahlreiche Wiederholungen der Schlachten, die der Jesus des Marcus sogleich nach seinem ersten Auftreten dem Judenthum und dessen Vertretern liefert, sodann einen großen Theil des Redestoffs, den Matthäus in der Bergpredigt zusammenstellt, in jenen Bericht verwebt hat, den er über die Reise Jesu durch Samarien nach Jerusalem mittheilt — Beides bewegt uns, unsere Uebersicht noch weiter auszudehnen und sogleich diesen Reisebericht des Lukasevangeliums ins Auge zu fassen.

Um den reichhaltigen Redestoff, den Matthäus in die vier ersten Abschnitte des Urberichts eingefügt hat, zusammenzuhalten und den Gang des folgenden Buchs nicht zu unterbrechen, wer-

den wir sein Versehen benutzen und die Instruction der Zwölfe schon in das gegenwärtige Buch mit aufnehmen. Die große Rede, die seine Zwölfe zu hören bekommen, führt uns aber zu der Instruction, die der Jesus des Lukas den Siebenzigen ertheilt und die Stellung der Letzteren, so wie ihre Bedeutung und Bestimmung, scheint mit dem Boden, auf dem ihre Berufung geschieht, eng zusammenzuhängen.

Es fragt sich nämlich: hat Lukas oder ein Anderer vor ihm diesen großen Bericht über die letzte Reise Jesu gebildet, — wie verhält sich derselbe zum ursprünglichen Typus der evangelischen Geschichte — hat die Berufung der Siebenzig an diesem Reisebericht eine naturgemäße und haltbare Grundlage und kann sie sich neben dem Urbericht und dessen Aussendung der Zwölfe behaupten?

Der Anklang des Zusammenhangs macht die Siebenzig zu den Vorbildern der Heidenapostel und ihre Berufung zu dem bedeutungsvollen Acte, der das Anrecht der Gemeinde auf die ganze heidnische Welt in voraus begründen soll. Jesus befindet sich in einem heidnischen Lande, als er die Schaar der Glaubensboten aussendet — gerade hier, in Samarien, hatten seine Jünger, Jokobus und Johannes, sich als eifernde Juden bewiesen und das samaritische Dorf, welches ihrem Meister die Herberge versagte, mit Feuer vom Himmel vernichten wollen; während sie sich ausdrücklich auf das Beispiel des Elias berufen, der gleichfalls in Samarien auf seine Feinde das himmlische Feuer herabgezogen hatte *), erinnert sie Jesus daran, daß der

---

*) Luk. 9, 54. θέλεις εἴπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτοὺς, ὡς καὶ ἡλίας ἐποίησε.

2. König. 1, 10. εἰ ἄνθρωπος θεοῦ ἐγὼ, καταβήσεται πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ καταφάγεταί σε καὶ τοὺς πεντήκοντά σου.

Geist, dessen Kinder sie sind, nicht der ausschließende und verzehrende des Judenthums sey, nicht das Verderben, sondern das Heil der Seele bezwecke (C. 9, 52—56).

Wenn Jesus sogleich nach dieser Erinnerung an den Gegensatz des neuen und des jüdischen Geistes einem Manne, der sich ihm zur Nachfolge anbot, die Antwort gibt (C. 9, 57. 58): „die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlegt", so klingt auch durch diese Antwort der Gegensatz gegen das Judenthum hindurch, welches mit seinen Satzungen dem Menschen „die vier Pfähle" gab, innerhalb deren er sich gegen die Sorgen und Mühen, mit denen die Neuerung zu kämpfen hat und die Behauptung der Freiheit verbunden ist, zurückziehen und verschanzen kann. Wer am Ende doch nur wieder in der Umzäunung einer Satzung sich wohl fühlt, das wollen die Worte Jesu sagen, wer am Ende, wenn er sich von den veralteten Satzungen befreit hat, doch wieder nach einer bestimmten Formel verlangt und von ihr die letzte Befriedigung erwartet, dem kann ich Nichts bieten, — wer mir nachfolgen will, muß den Muth haben, auf die sichernde Schranke der Formeln zu verzichten, darf nicht nach einer Ruhestätte verlangen, muß den Gedanken aufgeben, daß er von mir einen Buchstaben, eine Satzung erhalten werde, die er an der Stelle der gestürzten Satzung wieder als ein Letztes und Absolutes aufrichten könne.

Das Todtenreich ferner, zu welchem Jesus dem Andern, der erst seinen Vater begraben wollte, ehe er dem Ruf des neuen Meisters Folge leistete, die Rückkehr untersagte — „laß die Todten ihre Todten begraben" (C. 9, 59. 60) — ist es nicht auch das Judenthum, welches seinen Anhängern die geisttödtende Beschäftigung mit dem Abgestorbenen und Verwesenden zur Pflicht macht, während das Lebendige, welches den Sinn

und die ganze Kraft der Gegenwart in Anspruch nimmt, schon dasteht? Der Vater, dessen Bestattung der Jünger den geistig Todten, die nur mit Todtem sich beschäftigen, überlassen soll — er ist allerdings das erstorbene Judenthum und das Judenthum ist endlich auch die Heimath, von der der Dritte, der sich dem Herrn (V. 61. 62) zur Nachfolge anbietet, nicht einmal Abschied nehmen, das Rückwärtsliegende, auf welches derjenige, der sich ins Reich Gottes werfen will, nicht zurückschauen darf.

Das Judenthum und seine Satzung hat also der Herr weit hinter sich zurückgelassen, als er sich in Samarien befand und die Siebenzig ausgeschickt hatte — es berührt ihn nicht mehr und es bleibt ihm nur noch Ein Triumph übrig — der Triumph über die Macht, die das Heidenthum beherrschte und seinen Glaubensboten allein noch entgegentreten konnte. Der Erfolg, den die Siebenzig davontrugen, beweist ihm jedoch, daß auch der letzte Feind besiegt ist. Voller Freude melden sie ihm bei ihrer Rückkehr, daß ihnen in seinem Namen auch die Dämonen unterthan sind, worauf er ausruft: „ich sah den Satan, wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (C. 10, 17. 18) — d. h. es ist natürlich, daß sogar die teuflischen Geister euch gehorchten, denn ihr Herr und Meister ist gestürzt — die dämonische Macht des Heidenthums ist entwaffnet.

Allein so sicher es scheint, daß eine Reise, deren Antritt Jesus mit der Entgegensetzung seines Geistes und der gesetzlichen Eiferwuth bezeichnet und die ihm Gelegenheit gibt, die Schaar der Heidenapostel auszusenden und aus den Erfolgen derselben die Bestätigung seiner Gewißheit vom Sturz des Satan zu entnehmen, ihn der Berührung mit dem Judenthum entrücken und nur in Situationen führen müßte, in denen er den Untergang des jüdischen Privilegium erfährt, so wird doch diese Erwartung durch den fernern Verlauf der Reise vollständig getäuscht. Der

Voraussetzung, daß sich Jesus in einem heidnischen Lande befinde, widerstreitet der ununterbrochene Kampf mit Pharisäern und Schriftgelehrten — er kann keinen Schritt thun, ohne diesen Gegnern, mit denen er in Galiläa zu kämpfen hatte, zu begegnen — überall treten sie ihm entgegen und suchen sie ihn zu fangen oder halten sie sich über seine Aeußerungen auf — um das Gewitter seiner Strafreden recht sicher auf sich herabzuziehen, laden sie ihn sogar zuweilen als Gast an ihre Tafel.

So hat er die Siebenzig nach der Rückkehr von ihrer Missionsreise kaum empfangen, als ihn (C. 10, 25) ein Gesetzeslehrer fragt, was er thun müsse, um das ewige Leben zu erwerben. Einen Pharisäer, der ihn bald darauf (C. 11, 37. 38) zum Frühstück einlud und sich darüber verwunderte, daß er sich vor dem Essen nicht wusch, überfällt er mit den Wehe's, die der Jesus des Matthäus in seinem letzten Kampf mit den jüdischen Obern über die Heuchler ausspricht — in einer Synagoge greift ihn (C. 13, 10—17) der Oberste an, weil er eine contracte Frau am Sabbath geheilt hatte — bald darauf (C. 14, 1—6) ladet ihn ein Pharisäer zu Tisch und die Collegen desselben beobachten ihn lauernd, ob er den Sabbath brechen und einen Wassersüchtigen heilen würde — als ihm (C. 15, 1) alle Sünder und Zöllner nahten, waren sogleich die Pharisäer und Schriftgelehrten bei der Hand, um darüber zu murren, daß er die Sünder annimmt und mit ihnen ißt — die Parabel vom ungerechten Haushalter reizt den Spott der Pharisäer (C. 16, 14) und gegen das Ende der Reise (C. 18, 18) kommt wieder ein Oberster, der dieselbe Frage nach den Mitteln zur Erwerbung des ewigen Lebens aufwirft, die der Gesetzeskundige im Anfange der Reise dem Herrn gestellt hatte.

Es sind aber nicht nur seine alten Widersacher, die dem Herrn in Samarien, als wären sie hier zu Hause, überall be-

gegnen und ihm beständig nachstellen, sondern auch die Kämpfe, die er mit ihnen zu bestehen hat, sind dieselben, die sie ihm in Galiläa bereitet hatten und die längst entschieden seyn müßten. Die Collisionen sind nur Wiederholungen längst gewonnener Schlachten, die Sprüche und Parabeln, mit denen Jesus den gesetzlichen Hochmuth der Pharisäer straft, — z. B. die Parabeln vom verlorenen Groschen und Schaaf (C. 15, 3—10) wie die Parabel vom Zöllner und Pharisäer (C. 18, 9) — nur Variationen auf den gewaltigen Spruch von der Berufung der Sünder und der Verwerfung der Gerechten.

Im samaritischen Lande konnte Jesus mit den Pharisäern und Schriftgelehrten nicht kämpfen — (denn sie waren hier nicht zu finden) — durfte er aber auch nicht mehr kämpfen, denn jede Schlacht, in die sie ihn hier verwickelten, war ein Zeugniß von ihrer unverletzten Kraft und eine Widerlegung der Siege, die er in Galiläa über sie davongetragen zu haben glaubte. Waren sie jetzt noch im Stande, ihn wegen der Freiheit, die er sich gegen das Sabbathsgesetz erlaubte, anzugreifen, so waren sie durch seine früheren Antworten nicht geschlagen — konnten sie jetzt noch darauf lauern, ob er am Sabbath heilen würde, so war die Kühnheit, mit der er in Galiläa gezeigt hatte, daß der Sabbath für ihn keine unüberwindliche Schranke sey, so wie die Gewalt seiner Verantwortung gegen die lauernden Pharisäer vergebens gewesen — wundern sich die Pharisäer und Schriftgelehrten jetzt noch darüber, daß er die Sünder annimmt und mit ihnen ißt, und muß er das Aergerniß von neuem erklären und auflösen, dann hatte er in die Luft gesprochen, als er nach der Berufung des Zöllners Levi mit diesem zu Tische saß und die hämische Bemerkung der Pharisäer niederschlug.

Kurz, diese Wiederholungen der galiläischen Schlachten sind

an sich selbst schon ungehörig und beeinträchtigen den Ruf von der unwiderstehlichen Siegeskraft, den der Herr durch die Art seines Auftretens in Galiläa sich erworben haben soll — sie widersprechen außerdem der Voraussetzung des Berichts, in dem sie sich befinden, da die Reise durch Samarien jeden Conflict mit den Pharisäern abschneidet und durch ein Gebiet führt, wo der Kampf um die Geltung der jüdischen Satzungen nicht mehr an seiner Stelle war.

Indem wir allgemeine Sprüche und Lehren, die den Gang des Reiseberichts wenigstens aufhalten, übergehen — so z. B. die Anleitung zum Gebet (C. 11, 1—4), die Sprüche von der Gewißheit der Gebetserhörung (C. 11, 5—13. C. 18, 1—7), den Beweis von dem Unnützen der Nahrungssorgen und die Warnung vor dem Sammeln irdischer Schätze (C. 12, 15—34), endlich den Rath, man solle sich mit dem Widersacher vor der richterlichen Entscheidung ausgleichen und verständigen (C. 12, 58. 59) — bemerken wir noch, daß der Reisebericht mehrere Sprüche enthält, die eben so wie jene Wiederholungen der galiläischen Schlachten einen Theil des Urberichts schwächen, nur daß sie, während diese die frühere Wirksamkeit Jesu desavouiren, den Schluß seiner Wirksamkeit in Jerusalem bedeutungslos machen. Es sind dieß jene Sprüche, die von der Wiederkunft des Menschensohnes handeln und das Plötzliche, Blitzähnliche derselben beschreiben (C. 11, 35—48. C. 17, 21—37. C. 18, 8); — wenn Jesus so oft und so deutlich, wie es der Reisebericht voraussetzt, von dieser Krisis und ihrem plötzlichen, unerwarteten Eintritt gesprochen hat, so ist es unbegreiflich, wie ihn die Jünger, als er nach der Niederlage aller seiner Gegner zu Jerusalem auf die letzte Krisis hinweist, nach dem Zeichen und nach dem Zeitpunkt derselben fragen können und warum er sie nicht, statt weitläufig die Zeichen und das

Plötzliche ihres Eintritts zu schildern, auf seine früheren Eröffnungen hinweist (C. 21, 6—36).

Der Ernst und der Erfolg der galiläischen Schlachten macht die Wiederholungen derselben in Samaria unmöglich und die Haltung der Rede, mit der Jesus seine öffentliche Wirksamkeit zu Jerusalem beendigt, schließt die Eröffnungen über seine Wiederkunft und das Plötzliche derselben, die der samaritische Reisebericht enthält, gleichfalls aus. Das gleiche Schicksal mit diesen Eröffnungen erleidet dann auch die Trostrede an seine Nachfolger und Bekenner, die Versicherung, daß sie in Leiden und Verfolgungen von Gott und seinem heiligen Geiste nicht im Stich gelassen werden (C. 12, 11. 12) — denn seinen wahren und ursprünglichen Ort hat dieser Trost gleichfalls nur in jener Rede über die letzte Krisis — ferner die Beschreibung des Gerichts über die Uebelthäter (C. 13, 26—28), denn es ist nur eine prosaische Erweiterung des Gemäldes, welches der Jesus des Urberichts (Marc. 13, 27) von der Vereinigung seiner Auserwählten in seiner letzten Rede gibt.

Wenn die Wiederholungen der galiläischen Collisionen und die Vorausnahme der spätern Eröffnungen über die Wiederkunft des Menschensohns nicht einmal der Situation entsprechen, wonach Jesus, indem er die samaritische Gränze überschreitet, dem Judenthum den Rücken kehrt und seine Theilnahme dem Heidenthum zuwendet, so würden mit dieser Situation außer dem Zusammentreffen mit den zehn Aussätzigen (C. 17, 11—19) die beiden Parabeln vom Reichen und Lazarus (C. 16, 19—31) und vom Gastmahl, zu welchem die Gäste von der Straße und von den Zäunen her geholt werden (C. 14, 16—24), allerdings zusammenklingen — allein auch diese Harmonie kann sich nicht lange behaupten und die letzte Kriegserklärung gegen die gesetz-

liche Theokratie wird alsbald dem Boden wieder zurückgegeben werden, auf dem sie allein heimisch ist.

Nach dem Zeugniß des Epiphanius fehlte nämlich der Schrift des Urlukas, die Marcion in Händen hatte, jenes Gleichniß vom Weinberg (Luk. 20, 9—18), mit welchem Jesus alsbald nach seinem Auftreten zu Jerusalem dem gesetzlichen Regiment seinen Sturz ankündigte, — d. h. ein Gleichniß, welches an dieser spätern Stelle nicht fehlen durfte, da die offene Kriegserklärung die folgenden Angriffe erklärt, die die jüdischen Obern gegen den gefährlichen Neuerer richteten, um ihm ein Wort zu entlocken, welches sie berechtigte, ihn gerichtlich zu belangen, oder welches ihn vor dem Volke von vornherein als einen leichtsinnigen Verächter des Gesetzes bloßstellte. Urlukas hatte dießmal die Gefahr gemerkt — er wußte es, daß er in jenen Reisebericht schon die Ankündigung von dem bevorstehenden Sturz der gesetzlichen Theokratie verwebt hatte und half sich nun damit, daß er das Original, dem die spätern Gleichnisse von der Verwerfung des auserwählten Volks und seiner bevorrechteten Obern nachgebildet sind, ausließ — aber er half sich unglücklich, da er nun den Kampf, den Jesus in Jerusalem zu bestehen hatte, sinnlos und unverständlich machte, und er half sich nur halb, indem er in der Rede Jesu über die letzte Krisis die Ankündigung vom Fall Jerusalems (C. 21, 24) stehen ließ.

Hier, in Jerusalem, in der letzten Entscheidungsschlacht, die Jesus der gesetzlichen Obrigkeit zu liefern hatte, — hier erst war die offene Ankündigung von deren Sturz und vom Untergang des auserwählten Volkes an seiner Stelle und hatte namentlich der Urbericht die angemessene Steigerung beobachtet, daß er den Herrn erst die Verwerfung der Obern — (im Gleichniß vom Weinberg Marc. 12, 1—11) — und sodann,

in seiner letzten Rede den Untergang des gesetzlichen Volkswesens und Heiligthums (Marc. 13, 2. 14—18) weissagen ließ.

Auf Alles also, was der Reisebericht des Lukasevangeliums enthält, hat der Urbericht sein Eigenthumsrecht durchgesetzt: — den einen Theil nimmt er als abgeschwächte Wiederholung der galiläischen Kämpfe in Beschlag, den andern hat er als unpassende Vorausnahme der letzten entscheidenden Wendungen, mit denen Jesus in Jerusalem den Kampf zu Ende führte, zurückgenommen.

Und die Situation? — die Situation, daß Jesus mit dem Heidenthum in unmittelbare Berührung tritt? Auch sie gehört dem Urbericht an und ist in ihm (Marc. C. 7, 24—30) mit vollendeter Plastik durchgeführt, wenn Jesus nach dem Gränzgebiet von Tyrus und Sidon aufbricht und von drüben das griechische Weib herüberkommt, in ihrer Glaubenskraft die Schranke, die das Heidenthum vom Heil abtrennte, niederwirft und sich das Heil erobert, welches sie den Kindern des Reichs nicht allein und ausschließlich lassen wollte. Dieser heroische Kampf, in welchem die Repräsentantin des Heidenthums das Vorrecht des Judenthums zu Boden wirft, ist etwas ganz Anderes als die schleichende Reise des Herrn durch Samarien, und er würde seine heroische Bedeutung auch dann noch behaupten, wenn die Reise durch das heidnische Gebiet besser, als es im Lukasevangelium geschieht, dargestellt wäre und wenn sie nicht durch Ereignisse und Reden, die mit der vorausgesetzten Situation durchaus Nichts zu thun haben, unterbrochen und aufgehalten würde. Wenn auch Lukas dieses Zusammentreffen mit dem griechischen Weibe aus Syrophönicien in seine Schrift nicht aufgenommen hat, so hätte er doch nicht auf den Gedanken kommen dürfen, daß er etwas Besonderes und

Neues gebe, wenn er seinen Herrn durch ein heidnisches Gebiet reisen läßt, denn lange vorher hat er ihn im Hauptmann von Kapernaum — dem Nachbilde des griechischen Weibes — den Repräsentanten des Heidenthums kennen lernen lassen, welches selbst Israel mit seinem Glauben beschämt (Luk. 7, 9).

Der Reisebericht des Lukasevangeliums ist somit vollständig aufgelöst. Die Berührung, in die er den Herrn mit dem Heidenthum bringt, war unnöthig, da der Vorbote der gläubigen Heiden schon aufgetreten war und das jüdische Privilegium hinreichend bedroht hatte — mehr als einmal durfte sogar Jesus mit dem Symbol der heidnischen Eroberer, die das Vorrecht des jüdischen Volks stürzen sollten, nicht in Berührung kommen, da durch ein wiederholtes Zusammentreffen mit diesen Glaubenshelden die Bedeutung und Gewalt seines Kampfs in Jerusalem und besonders seiner Ankündigung der letzten Krisis viel zu sehr geschwächt würde.

Die samaritische Reise ist ein späteres Erzeugniß der evangelischen Geschichtsbildung — eine Variation auf die Berührung, in welche der Urbericht Jesum mit dem Heidenthum gebracht hat — sie ist eine geschmacklos überladene Variation.

So überladen ist sie aber und so wenig hält sie das Thema fest, das ihr zu Grunde liegt, daß nun allerdings die Frage entsteht, ob Lukas diesen Reisebericht in der Gestalt, in der er ihn vorgefunden, in seine Schrift aufgenommen hat — d. h. ob es in der That möglich ist, daß derjenige, der zuerst den Gedanken faßte, den Herrn in Samarien mit dem Heidenthum in Berührung zu bringen, fähig war, dieses Ungeheuer von Reise zu schaffen und seine Voraussetzung, daß Jesus sich in Samarien, daß er sich auf einer Reise befindet, fast in allen Theilen seiner Arbeit umzustoßen.

Es ist unmöglich. Lukas erst, d. h. der Verfasser des

Evangeliums, welches Marcion in Händen hatte, hat diese gedankenlose Ueberfüllung bewirkt, indem er in einen kurzen Reisebericht die Variationen auf die galiläischen Kämpfe Jesu, die Vorausnahme seiner letzten Strafreden und Verheißungen und eine Menge allgemeiner Lehrvorträge einfügte.

Ein Schriftsteller, der zuerst den Plan faßte, Jesum nach dem Abschluß seiner galiläischen Wirksamkeit und ehe er den letzten Todeskampf begann, durch Samarien zu führen, wo er dem Judenthum den Rücken kehren und die Empfänglichkeit der heidnischen Welt erfahren konnte, war schlechterdings unfähig, in der Ausführung seinen Plan zu zerstören und die beabsichtigte Situation in jedem Augenblick fast zu vergessen.

Ein Schriftsteller, der im Eingange des Reiseberichts ausdrücklich bemerkt, daß Jesus sein Angesicht zur Reise nach Jerusalem wandte, weil die Tage seiner Hinwegnahme erfüllt waren (Luk. 9, 51), war unfähig, diese Richtung auf Jerusalem zu vergessen und eine Compilation zusammenzuwürfeln, deren Umfang (C. 9, 51 — 18, 30) größer ist, als der Umfang des Abschnitts, der die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa, mithin sein ganzes öffentliches Leben bis zum Todeskampf mit der Obrigkeit der Hauptstadt darstellt.

Selbst den Fall gesetzt, daß der erste Urheber des Reiseberichts sich so sehr versehen habe und von der beabsichtigten Richtung abbringen ließ, daß er endlich einmal wieder einlenken und dem Leser bemerklich machen mußte (Luk. 13, 22), daß Jesus in diesem Augenblicke „durch Städte und Flecke wanderte und auf Jerusalem zu reiste“, so würde er doch unfehlbar so viel Tact und Bewußtseyn von seinem eignen Plan besessen haben, den Leser nach dieser Zwischenbemerkung wenigstens wieder einmal nach Samaria zu versetzen. Er würde etwas Sama-

ritisches erzählt und nicht den Spruch von der engen Pforte (C. 13, 23. 24) gebracht haben.

Nur ein späterer Compilator, nur Lukas war dessen fähig, wenn er zum Schluß noch einmal an die eigentliche Situation erinnert — jetzt zumal, wenn er wirklich etwas Samaritisches, die Geschichte von den zehn Aussätzigen bringt, die Aufmerksamkeit von Samaria abzulenken und ungeschickt genug zu bemerken (C. 17, 11), daß Jesus in diesem Augenblicke „nach Jerusalem reiste und mitten durch Samaria und Galiläa zog.“ Nur der spätere Compilator konnte diese gedankenlose Combination von Samaria und Galiläa bilden, weil er sich jetzt, als er die Geschichte von den zehn Aussätzigen geben wollte, dazu gezwungen sah, das Wort Samaria wenigstens hinzuschreiben, und weil ihn die Menge Collisionen mit Pharisäern, die er kurz vorher berichtet hatte, zugleich nöthigte, auch Galiläa's zu gedenken.

Wenn aber der größte Theil dieses Reiseberichts die Zuthat des Lukas ist, was bleibt dann dem ursprünglichen Former — d. h. jenem Schriftsteller, der die samaritische Reise zuerst in den Typus der evangelischen Geschichte eingeschoben hat? Auch von dem Wenigen, das uns bis jetzt noch geblieben, wird fast Alles zweifelhaft.

Die Vertrautheit des Verhältnisses, welche das Benehmen der beiden Schwestern, Martha und Maria, bei der Einkehr Jesu in ihrem Hause voraussetzt, beweist, daß diese Erzählung, die die Glaubensgerechtigkeit zur gesetzlichen Vielgeschäftigkeit in Gegensatz stellt (Luk. 10, 39—42), kein ursprünglicher Bestandtheil eines Reiseberichts war, der Jesum durch ein fremdes Land führen und nur mit außerjüdischen Elementen in eine auffallende Berührung bringen sollte.

Auch die Geschichte von den Dreien, denen Jesus seine Freiheit von jeder Satzung und Formel betheuerte und die er aufforderte, das abgestorbene Judenthum im Rücken und den Todten, die sich mit Todtem beschäftigen, zu lassen, wird zweifelhaft. Nein! es ist gewiß, daß diese Sprüche an der Stelle, die ihnen Lukas angewiesen, ihre Heimath nicht besitzen und nicht einmal ihre wahre Bedeutung behaupten können. Hat Jesus den Augenblick vorher die gesuchte Herberge in einem samaritischen Dorfe nicht erhalten können (C. 9, 53. 58), als er einen Mann, der sich ihm zur Nachfolge anbot, darauf verwies, daß des Menschen Sohn nicht habe, da er sein Haupt hinlege, so erhielten diese Worte den äußerst dürftigen Sinn, daß er keine feste Wohnstätte habe und seine Nachfolger gleichfalls auf die Bequemlichkeit einer solchen Verzicht leisten müssen — dieser Sinn wäre sogar der einzige, bei dem es sein Bewenden haben müßte, da die Rücksicht auf die vorausgesetzte Situation die Erhebung zu dem höhern Sinn und zu der allgemeinen Bedeutung, auf die der Spruch mit seinem gewaltigen Anlauf Anspruch macht, hindern und sogar unmöglich machen würde.

Wie das Wort an den Ersten dieser Dreie mit der Aufnahme Jesu in Samarien in Zusammenhang gebracht ist, so verweist die Aufforderung an den Zweiten, der zuvor seinen Vater begraben wollte (Luk. 9, 59. 60): „laß die Todten ihre Todten begraben, du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes!“ auf das Folgende, die Aussendung der Siebenzig zur Verkündigung des Evangeliums, macht sie es sogar erklärlich, woher Jesus auf einmal außer seinen Zwölfen noch Glaubensboten finden konnte — aber auch dieser Zusammenhang ist nur erkünstelt, sogar unmöglich. Matthäus weiß Nichts davon, daß Jesus diesem Zweiten den Auftrag gab, das Evangelium zu verkündigen, diese Aufforderung ist für das erste Zusammen-

treffen mit einem Unbekannten viel zu bestimmt, sie ist sogar ungehörig, weil sie erfolglos ist, wenigstens erfolglos seyn müßte, da die Collision, welche diese Sprüche enthalten, mit Absicht so hoch gestellt ist, daß sie im Leser die Meinung erweckt, die Halbgeneigten, denen sie gestellt war, seyen vor ihr zurückgetreten. Matthäus versah sich, als er den Zweiten — der Erste hatte sich aber dem Herrn nicht angeschlossen, sollte sich ihm nicht anschließen und weder Matthäus noch Lukas wagen es, von einem wirklichen Anschluß zu sprechen — „einen Anderen seiner Jünger" nannte (Matth. 8, 21), und Lukas ließ sich durch die Rücksicht auf die folgende Aussendung der Siebenzig dazu verleiten, den Worten, die der Zweite zu hören bekam, einen falschen Schluß zu geben.

Kurz, Lukas erst hat dieß Zusammentreffen mit den Dreien in den Reisebericht eingefügt — für die zwei ersten Sprüche lag ihm und dem Matthäus eine gemeinsame Quellenschrift vor — der dritte Spruch von dem Pflüger, der nicht rückwärts sehen darf, ist eine Variation, die in dieser gemeinsamen Quellenschrift noch nicht enthalten war.

Nun endlich die Siebenzig!

Schwerlich hat derjenige, der Jesum zuerst die samaritische Reise antreten ließ, auf den Gedanken kommen können, ihn auf dieser Reise ein wahres Heer von Glaubensboten aussenden zu lassen. Er wußte es noch, was eine Reise ist, daß auf einer Reise, zumal auf einer Reise, die den Herrn zum nahen Schluß seiner Laufbahn führen sollte, für ein so weitläufiges Unternehmen kein Raum gegeben war: — wahrscheinlicher ist es, daß erst der Spätere, der den Reisebericht zu einer unförmlichen Notizensammlung machte, der in ihm alle Variationen, die auf den Urbericht von der Wirksamkeit Jesu gebildet waren, zusammenhäufte, der ihm außerdem den neuen Geschichts- und Lehrstoff,

den er neben dem Urbericht vorfand, aufbürdete — daß dieser Spätere, der die Voraussetzung, daß sich Jesus auf einer Reise befand, leichter vergessen konnte, die Siebenzig geschaffen und auf dieser letzten Reise Jesu in ihre Erndte geschickt hat.

Seine Schöpfung konnte ihm aber nicht gelingen — die Aussendung dieser Schaar von Glaubensboten konnte er nicht begreiflich machen — er war nicht einmal im Stande, eine Absicht, die er allerdings hatte, auszuführen und die Siebenzig als die Heilsboten, die ausdrücklich den Heiden bestimmt sind, von den Zwölfen zu unterscheiden. Er war kein Schöpfer und konnte den Siebenzigen keine andere Urkunde ausstellen als diejenige, die im Urbericht und in dessen spätern Fortbildungen die Zwölfe erhalten hatten.

Nachdem er nämlich die Anweisung, die der Jesus des Urberichts (Marc. 6, 8—11) den Zwölfen gibt, zum Theil schon abgeschrieben hatte, als er seine Zwölfe zur Verkündigung des Reiches Gottes aussandte (Luk. 9, 3—5), nimmt er sie von neuem auf und arbeitet er sie nur fleißiger aus, wenn er jetzt die Belehnungsurkunde mittheilt (Luk. 10, 4—12), mit der Jesus die Siebenzig in ihre Arbeit ausschickte.

Der Widerspruch ferner, den die Worte Jesu (C. 10, 2): „die Erndte ist groß, die Arbeiter wenige. Bittet also den Herrn der Erndte, daß er Arbeiter in seine Erndte schicke", mit der Situation bilden, beweist, daß er auch diesen Spruch einem fremden Zusammenhang entlehnt hat. Wenn sich Siebenzig gefunden haben, ist kein Anlaß zur Klage, daß der Arbeiter wenige seyen, und am unpassendsten war es, den Siebenzigen, die im Kreise um den Herrn dastehen, das Mißverhältniß zwischen der Größe der Arbeit und der geringen Zahl der Arbeitsleute vorzuhalten. Und sie sollen erst noch bitten, daß der Herr der Erndte Arbeiter schicke? Bitten, daß sich Arbeiter

finden? Bitten, wo schon so viele dastehen? Bitten, während es ihre Pflicht gewesen wäre, die Hand in Bewegung zu setzen und Garben zu binden? Unmöglich! Der Spruch konnte nur in einem Kreise gebildet werden, der von den Siebzigen noch Nichts wußte, und hatte sogar, wie auch Matthäus verräth (Matth. C. 9, 37. 38), seine Geburtsstätte nur in einem Zusammenhange, der der Aussendung der Zwölfe voranging.

Auch der folgende Spruch (C. 10, 3): „gehet hin, siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe", ist in dem Zusammenhange, in den ihn Lukas gestellt hat, nicht heimisch. Als die Belehnungsurkunde für die Zwölfe einmal gegeben war, konnte ein späterer Ueberarbeiter, mit Rücksicht auf die fremde, feindliche Welt, in der die wirklichen Prediger des Evangeliums arbeiteten, diesen Gegensatz in sie einfügen — der aber, der jene Urkunde ursprünglich gebildet hat, hütete sich noch, diesen verzweifelten Ernst des spätern Kampfs durchblicken zu lassen und Lukas hätte sich noch mehr bedenken sollen, als er beschloß, diesen Spruch für seine Siebenzig zu bestimmen. Er hatte unmittelbar vorher bemerkt, daß die Siebenzig dem Herrn in die Städte, die er selbst besuchen wollte, vorangingen (C. 10, 1), damit hatte er aber selbst die Voraussetzung, die jener Spruch enthält, — die Voraussetzung, daß der Herr seine Glaubensboten allein in die feindliche Welt hinausschickt und sie ihrem eignen Glaubensmuth so wie dem Schutz des Himmels überläßt, umgestoßen und in der Folge, wenn die Siebenzig ausziehen, war es ihm noch weniger möglich, die Voraussetzung, daß sie es mit Schaaren von Wölfen zu thun haben würden, zu vollziehen.

Mit seiner Vorstellung, daß der Herr die Siebenzig in die Städte und Flecken, die er selbst besuchen wollte, vorausgeschickt habe, hat er nur ein unruhiges, unschönes Bild geschaffen und

dasselbe durch die Voraussetzung, daß die Städte, in die sie vorausgingen, lauter Wolfsschluchten waren, noch wilder und häßlicher gemacht. Wenn sie den Leuten weiter Nichts zu sagen hatten als das Eine: „das Reich Gottes ist gekommen" (V. 9) — so war es ein überflüssiges Ceremoniell von Seiten Jesu, sich und die Ankunft des Reiches Gottes vorläufig ankündigen zu lassen, da er den Vorboten auf dem Fuße folgte. Lukas hat durch diese voreiligen Anstalten seinen Herrn zu einem Manne gemacht, der mit peinlicher Angst und mit äußerlicher Geschäftigkeit nur darauf sinnt, wie in jeder Stadt Proselyten gewonnen würden, — zu einem Manne, der unruhig und unsicher in alle Städte des Landes umhergepeitscht wird und vor lauter Angst und Ungeduld die Schaaren der Siebenzig vor sich herpeitscht, damit man überall von ihm höre — nein! damit keine Stadt übrig bleibe, in welcher die Wölfe nicht gereizt und in Wuth gesetzt würden.

Lukas hat jedoch selbst dafür gesorgt, daß dieß unruhige und unschöne Bild sein gerechtes Schicksal erfahre: — es wird endlich so wild, daß es ins Leere auseinanderstiebt. Paarweise nämlich soll Jesus die Siebenzig „in jede Stadt und jeden Flecken, die er selbst besuchen wollte", vorausschicken — in jedem Falle eine reine Unmöglichkeit. Gingen die einzelnen Paare auseinander und besuchten sie alle zusammen wenigstens fünfunddreißig Städte, so hätte selbst Lukas es nicht begreiflich machen können, wie es der Herr anstellen sollte, alle diese Städte selbst zu besuchen und dem Werk seiner Boten die Vollendung zu geben. Oder gingen sie Paarweise „in die Stadt" voraus, die ihr Meister selbst zu besuchen „im Begriffe war", so war ihre Trennung unnöthig und mußten sie vielmehr Alle zusammen und mit Einemmale die Wolfsschluchten in Allarm setzen — d. h. dann war es unnöthig, daß Lukas die Angabe

des Urberichts (Marc. 6, 7), daß Jesus die Zwölfe Paarweise aussandte, für seine Aussendung der Siebenzig benutzte — um so unnöthiger, da er nachher, wenn er die Siebenzig mit Einemmale und ohne daß der Herr ihr Werk in jeder Stadt revidirt und vollendet hat, zurückkehren läßt (Luk. 10, 17), Nichts mehr davon weiß, daß sie in vereinzelten Paaren ihrem Herrn in die einzelnen Städte vorangegangen seyen.

Weder das Diplom, das sie zu ihrer Bestallung erhielten, noch die Thaten, die sie auf ihrer Missionsreise vollbracht hatten, konnten diese Siebenzig als die Apostel der Heiden charakterisiren. Der Evangelist wollte sie als solche hinstellen, aber er konnte seine Absicht nicht gestalten. Wenn sie bei ihrer Rückkehr voller Freude als das Merkwürdigste an ihrem Erfolge das hervorheben, daß auch die teuflischen Geister ihnen in seinem Namen gehorchen, so ist ihnen nur dasselbe gelungen, was Marcus, ohne es als etwas besonders Auffallendes hinzustellen, als einen Theil der Missionsthätigkeit seiner Zwölf bezeichnet. Der Ausruf Jesu (Luk. 10, 18): „ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen", soll zwar der Ausdruck des Triumphes über die dämonische Gewalt des Heidenthums seyn — (und der Vierte hat diesen Spruch richtig gedeutet und angewandt, wenn er seinen Jesus, als ihm die Ankunft einiger Griechen gemeldet war, ausrufen läßt (Joh. 12, 31): jetzt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden) — aber der Triumph ist nicht wirklich veranlaßt, nicht wirklich herbeigeführt, Lukas hat die Siebenzig nicht wirklich mit dem Heidenthum in Kampf versetzen können und den Ausruf Jesu über den Sturz des Satan einer fremden Schrift entlehnt. Auch den folgenden Spruch: „ich gebe euch Gewalt auf Schlangen und Scorpionen zu treten und über alle Gewalt des Feindes" (C. 10, 19), hat er nicht selbst geschaffen, sondern wahrscheinlich, wie auch der An-

klang im Schluß des Marcusevangeliums beweist (Marc. 16, 17. 18), aus einer Schrift entnommen, in welcher er einen Theil der letzten Rede bildet, mit der Jesus von seinen Jüngern Abschied nimmt*).

Nun, wenn es dem Evangelisten auch nicht gelungen ist, die Siebenzig als die Heidenapostel zur Anerkennung zu bringen, — hat er dann wenigstens nicht das Eine erreicht, daß die großen Worte, mit denen sie Jesus bei ihrer Rückkehr empfängt, ihnen den Vorrang vor den Zwölfen, den legitimen Judenaposteln sichern? Haben sich nicht die Zwölfe kurz vor der Abreise nach Samarien bei jeder Gelegenheit als beschränkt und unfähig bewiesen? Lachten die drei, die Jesus ins Haus des Jairus mitnahm, ihren Meister nicht aus, als er (Luk. 8, 53) den Tod von dessen Tochter bestritt? Sprach nicht Petrus (C. 9, 33) wie ein Mensch, „der nicht weiß, was er sagt", als er bei der Erscheinung Mose's und des Elias auf dem Berg der Verklärung zum Bau von drei Hütten aufforderte? Waren nicht die Jünger, die während der Verklärung unten am Fuß des Berges geblieben waren, so schwach, daß sie nicht einmal einen Dämonischen heilen konnten und daß sie Jesus bei seiner Rückkehr (C. 9, 40. 41) ein ungläubiges und verkehrtes Geschlecht nennen mußte? Waren sie nicht so stumpf, daß sie (C. 9, 45) das Wort ihres Meisters über seinen bevorstehenden Tod nicht verstanden? So stumpf, daß sie nach der Eröffnung, die ihnen ihr Herr über den Ausgang seiner Laufbahn gegeben, sich (C. 9, 46) über den Vorrang streiten konnten? Waren sie nicht so mißgünstig, daß Einer von ihnen, Johannes, es nicht leiden wollte, daß ein Mann, der nicht zu

*) Justinus las den Spruch auch in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten. Dial. c. Tryph. p. 301.

ihrer Corporation gehörte, in ihres Meisters Namen Dämonen austrieb? Sprach sich in dieser Mißgunst nicht der Neid der Judenapostel gegen die Werkzeuge aus, die die freie Gnade noch außer ihnen berufen und tüchtig gemacht hatte?

Wäre es aber wirklich der Fall, hätte Lukas wirklich die Absicht gehabt, in dieser Weise die Zwölfe gegen die Siebenzig herabzusetzen — nun, dann käme es am Ende auch darauf hinaus, daß der Preis, den Jesus (C. 10, 21) noch in Gegenwart der Siebenzig dem Herrn des Himmels und der Erde darbringt, „daß er den Weisen und Klugen Solches verborgen, den Unmündigen dagegen geoffenbart habe", ein hämischer Ausfall auf die privilegirten Judenapostel ist — dann wäre das Versehen, daß Lukas einen Spruch, dessen Haltung auf einen allgemeinen Gegensatz hinweist, auf die Siebenzig bezieht, noch größer — dann wäre es nicht mehr ein Versehen, sondern eine geistlose Fadheit, daß er die Zwölf, die sein Herr berufen, mit denen derselbe während des ganzen Verlaufs seines öffentlichen Lebens allein Vertrautheit gepflogen und die er als Begleiter auf seinem Todesweg nach Jerusalem mitnimmt, so gräßlich als die Weisen und Klugen dieser Welt degradirt — und dann bliebe es immer dabei, daß er Nichts von den Siebzigen berichtet hat, was sie dieser außerordentlichen Bevorzugung würdig machte — ja, dann hätte er seinen Herrn selbst in das nachtheiligste Licht gestellt, wenn derselbe in den Zwölfen eine so unglückliche Wahl getroffen hatte, daß er seine Auserkorenen als die Privilegirten dieser Welt verwerfen mußte.

Allein so ernst ist die Sache nicht, als der Zusammenhang sie erscheinen läßt. Lukas hat diesen Zusammenhang nicht geschaffen. Die Beweise, die die Zwölfe vor der Berufung der Siebenzig von ihrer Beschränktheit geben, hat ihm der Urbericht

(Marc. 9, 6. 19. 32. 34. 38) geliefert, und er hat sie in seiner Abhängigkeit von demselben mechanisch in seine Schrift aufgenommen — über den unschönen Contrast, daß die drei bevorzugten Jünger ihren Meister im Haus des Jairus verlachten, über dieß Werk seiner Flüchtigkeit hatte er nicht einmal ein Bewußtseyn. Es war ein Versehen, daß er seinen Herrn den Preis der Unmündigen in Gegenwart der Siebenzig aussprechen läßt, er hat Nichts dazu gethan, daß ihn dieselben verdienten, er führt den Gegensatz gegen die Zwölfe nicht wirklich aus und den Augenblick darauf (C. 10, 23) stehen die letzteren wieder als die vertraute und bevorzugte Umgebung Jesu da — sind die Siebenzig für immer vergessen.

Er wollte in den Siebzigen die preiswürdigen Symbole der Heidenapostel aufstellen, aber er hat Nichts dazu gethan, seine Absicht auszuführen. Er hat den Typus der evangelischen Geschichte, der ihm gegeben war, nicht umkehren und von Grund aus verändern können. Vor dem Auftreten der Siebenzig und nachher sind und bleiben die Zwölfe die Auserkorenen: — Petrus ist und bleibt derjenige, der in ihrem Namen das Bekenntniß ablegt (Luk. 9, 20), daß ihr Meister der Christ Gottes ist, und zuletzt überweist sogar der Compilator seinem Petrus die Aufgabe (Luk. 22, 32), die Brüder im Glauben zu stärken.

Die Zwölfe des Urberichts haben somit ihre ursprüngliche Stellung wieder erhalten und die Siebenzig des Lukas sind verschwunden, — Lukas hat sie selbst aufgegeben und der Urbericht wiederum einen jener Siege davongetragen, die ihm seine Einfachheit und die Strenge seines Zusammenhangs über die Verwirrung und Ueberladung seiner Nachfolger nothwendig verschaffen.

Auch der samaritische Reisebericht hat dem Typus der

evangelischen Geschichte, wie er im Marcusevangelium enthalten ist, die Ehre geben und vor ihm zurücktreten müssen. Entsteht nun noch die Frage, welches ursprünglich seine Bestandtheile waren, so können wir natürlich nur so viel bestimmen, daß die Parabel vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 30—35) und das Zusammentreffen Jesu mit den zehn Aussätzigen, von denen nur der Eine, der Samariter für die Wohlthat der Heilung sich dankbar erwies (C. 17, 12—19), vom ersten Urheber herrühren. Auch die Geschichte vom Zachäus fand Lukas in seiner Quelle höchst wahrscheinlich schon vor — der erste Erfinder schloß den Reisebericht mit demselben Ausspruch über die Bestimmung des Menschen Sohns, mit dem er ihn eröffnet hatte: — (des Menschen Sohn ist gekommen, das Verlorene zu retten (C. 9, 56. C. 19, 10).

Unbedingt gewiß aber ist es, daß erst Lukas — d. h. der Verfasser des Evangeliums, welches Marcion in Händen hatte — den Reisebericht mit der Masse fremdartigen Stoffs überladen hat. So gewiß ist es wie das Andere, daß sein Nachfolger, der Compilator des jetzigen Lukasevangelium, auch noch das Seinige gethan und neuen Stoff in die formlose Notizensammlung eingeschoben hat. Um kleinere Parthieen hier noch nicht zu erwähnen, so beweist die Beschreibung, die Epiphanius von dem sogenannten Evangelium Marcion's gibt, daß die Botschaft von der Ermordung der Galiläer durch Pilatus und die Bemerkungen Jesu, die diese Meldung herbeigeführt haben soll (Luk. 13, 1—9), sodann die Botschaft über die feindseligen Absichten des Herodes und der Ausruf über Jerusalem (C. 13, 31—35), ferner die Parabel vom verlorenen Sohn (C. 15, 11—32) und die letzte Weissagung Jesu von seinem Leiden (C. 18, 31—34) die Zuthat des spätern Compilators sind.

6.

Der Plan des Urberichts.

Aus der Verwirrung und Unordnung, die die spätern Compilatoren durch die übereilte Verfolgung ihrer eigenen Interessen, durch die gewaltsame Einfügung des neuen von ihnen vorgefundenen Stoffs und sehr oft aus bloßer Unachtsamkeit im Urbericht angestiftet haben, hat sich uns der Plan desselben ergeben. Wir haben ihn bereits ausführlich dargestellt, werden daher nur kurz an ihn erinnern und sogleich zur Beantwortung der Frage übergehen, ob der Verfasser des gegenwärtigen Marcusevangeliums den Urbericht geschaffen oder gleichfalls nur vorgefunden hat.

Nachdem im ersten Abschnitt (Marc. C. 1, 14—45) die Berufung der ersten Jünger das Band zwischen Jesus und Kapernaum geknüpft hat, folgen im zweiten (C. 2, 1 — 3, 6) die Collisionen mit dem Gesetz und den jüdischen Obern — im dritten (C. 3, 7 — 4, 36) erreicht der Kampf die Spitze, die er für jetzt erreichen konnte — im vierten (C. 4, 37 — 5, 43) beweist Jesus, nachdem er seine Ueberlegenheit über das jüdische Volkswesen glänzend bewährt hat, in einer Reihe colossaler Wunder seine Uebermacht über die Empörung und den Eigenwillen der Natur.

Nun die Frage, die uns wiederum zu einer Vergleichung der drei synoptischen Evangelien führt — die Frage, ob Marcus der Schöpfer des Urberichts ist — erst nach der Beantwortung derselben werden wir uns zur letzten Frage wenden können, wird es sich wenigstens vollends entscheiden, ob die Compilatoren der Evangelien des Matthäus und Lukas das gegenwärtige

Marcusevangelium, oder falls dasselbe vom Urbericht verschieden ist, die ursprünglichere Composition vor Augen hatten.

Während wir bisher den Zusammenhang und die Gruppirung der einzelnen Berichte untersuchten, handelt es sich um das Detail — besonders um den Bau der Aussprüche und Reden Jesu.

7.

Die Collisionen mit dem Gesetz und den Pharisäern.

Die revolutionäre Gewalt, mit der der Spruch Jesu: „ich bin nicht gekommen, um die Gerechten, sondern um die Sünder zu berufen" (Marc. 2, 17) die Weltordnung umkehrt und den Verworfenen das Heil übergab, hat schon frühzeitig Anstoß erregt und diejenigen, denen die Schroffheit, mit der Jesus die Gerechten und Privilegirten dieser Welt zurückstößt, zu groß und verletzend schien, zu Milderungsversuchen gereizt.

Ein solcher Milderungsversuch ist der Zusatz: „zur Buße", der sich in den Schriften des Lukas (C. 5, 32) und Matthäus (C. 9, 13) findet, dessen frühzeitige Verbreitung das Citat des Justinus aus seinen apostolischen Denkwürdigkeiten*) beweist und der auch in viele Handschriften des Marcusevangeliums eingedrungen ist. Der Zusatz muß aber gestrichen werden, damit der Spruch seine ursprüngliche Kraft zurück erhält. Der Vorzug,

*) Apol. II. 62: *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν.*

der den Sündern eingeräumt wird, darf nicht erst von der Buße abhängig gemacht werden — für den Spruch in seiner ursprünglichen Gestalt existirt gar nicht die Frage, ob die Sünder auch wirklich Buße thun, den Ruf annehmen und durch Folgsamkeit gegen den Bußprediger sich das Himmelreich erwerben werden — als die Sünder sind sie vielmehr gegen die Gerechten privilegirt, — als Sünder sind sie zur Seligkeit berufen, absolut bevorzugt — den Sündern ist das Himmelreich bestimmt und der Ruf, der an sie ergeht, setzt sie nur in das Eigenthumsrecht ein, welches ihnen als den Sündern gehört.

Die umwälzende Ironie des christlichen Princips hat der Spruch mit außerordentlichem Glück auf ihren einfachsten Ausdruck gebracht, indem er den Stolz der gesetzlichen Gerechtigkeit durch die ausschließliche Bevorzugung derjenigen demüthigt und niederschlägt, die Nichts von alle dem aufweisen können, was das Gesetz von seinen Dienern fordert — die alten geschichtlichen Privilegien werden durch diejenigen gestürzt, deren einziges Privilegium ihre Verworfenheit bildet — denen gehört der Sieg, die kein Privilegium besitzen.

Es ist sogar wahrscheinlich, daß der Eingang des Spruches: „nicht die Starken bedürfen des Arztes — (nicht die Gesunden, sagt Lukas) — sondern die Kranken", auch nur einer jener Milderungsversuche und ein späterer Zusatz ist, der das Ungeheure des ursprünglichen Contrastes für die gewöhnliche Vorstellung weniger anstößig machen sollte, in der That aber der Richtung des eigentlichen Spruches widerstreitet. Während nämlich die Berufung der Sünder auf der Voraussetzung beruht, daß ihnen als solchen das Himmelreich gehört, ist die Heilung der Kranken ein Proceß, von dessen Gelingen erst ihre Aufnahme ins Himmelreich abhängt — während Jesus in dem

Kern des Spruchs sich sogleich an die Sünder richtet und sie in ihr Eigenthumsrecht einsetzt, ist er im Eingange der Arzt, der erst das Hinderniß beseitigt, welches der Aufnahme der Kranken ins Reich des Lebens entgegenstand — während die Gerechten den Sündern ohne Weiteres weichen müssen, wird den Starken im Eingang des Spruchs die Concession gemacht, daß denjenigen, auf die sie mit Verachtung herabsahen, in der That Etwas fehlt — ja, vielmehr dasjenige fehlt, was ihren Vorzug vor den Schwachen und Kranken begründet.

Das Alles ist mit der Voraussetzung des Hauptspruches unvereinbar und schwächt die gewaltige Kühnheit, mit der er den Privilegirten der gesetzlichen Welt entgegentritt. Wir wagen daher nicht zu viel, wenn wir den wahren, den eigentlichen Spruch von der abschwächenden Einleitung wieder befreien und das Wagstück wird weniger groß erscheinen, wenn wir sogleich sehen werden, wie auch in dem Spruch, mit dem Jesus die freie Lebensart seiner Jünger vertheidigt, zwei Wendungen mit einander combinirt sind, die einander widerstreiten und unmöglich beide von dem ersten Former herrühren können.

Zuvor bemerken wir noch, daß Matthäus zwischen den Eingang und den eigentlichen Spruch ein Einschiebsel eingezwängt und den Uebergang von demselben zu dem schließenden Spruch sogar vermittelst eines „denn" gebildet hat — „denn ich bin nicht gekommen" *) — obgleich er es gerade ist, der durch dieses Einschiebsel den Zusammenhang völlig aufgelöst hat. „Gehet aber hin, soll Jesus nach dem Spruch von den Kranken und Gesunden und vor dem Spruch über die Berufung der Sünder sagen, gehet aber hin und lernet, was das sey: Barm-

---

*) C. 9, 13: οὐ γὰρ ἦλθον.

herzigkeit will ich und nicht Opfer" — als ob die Angabe dessen, was die Andern leisten sollen, die Hinweisung auf einen prophetischen Spruch, der die Innerlichkeit und die erbarmende Liebe über die äußere Gesetzesübung stellt, hier an seinem Platze, als ob es Jesus, selbst den unmöglichen Fall gesetzt, daß er nun auch darauf verweisen wollte, wie die Andern seinem Beispiel folgen sollten, und daß er diese Hinweisung mit jenen Worten des Propheten ausführen durfte, möglich gewesen wäre, sie mitten in den Spruch, der sein eigenes Verhalten beschreibt und rechtfertigt, einzuschieben! Nur der Anklang, daß im Spruche Jesu und in dem des Propheten ein Gegensatz enthalten ist und Jesus, wenn er die Sünder beruft, die Barmherzigkeit ausübt, die der Prophet empfiehlt, nur dieser Anklang, der zur Dissonanz wird, wenn man ihm wirklich das Ohr leiht, hat den Evangelisten bewogen, den prophetischen Spruch hier einzuschieben. Am meisten hat er sich aber darin versehen, daß er die Berufung der Sünder, die nach der kühnen Paradoxie des ursprünglichen Spruchs den Verworfenen nur ihr Eigenthum gibt und sie in das Privilegium einsetzt, welches ihnen im Gegensatz zu den Gerechten gebührt, zu einem Werk der Barmherzigkeit macht.

Die Antwort, mit der Jesus den Vorwurf zurückweist, daß seine Jünger nicht fasten, enthält zwei so verschiedenartige Glieder, daß sie unmöglich von Einem und demselben Bildner geschaffen seyn kann. Wenn es im ersten Gliede heißt: „können die Hochzeitleute fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, wo der Bräutigam von ihnen

genommen ist und dann werden sie fasten" *), so wird das Fasten an sich gar nicht verworfen, im Gegentheil für den rechten Augenblick, die Zeit der Verlassenheit, als natürlich und unausbleiblich bezeichnet — dagegen im folgenden Spruch vom neuen Lappen auf dem alten Kleide, besonders aber im abschließenden Bilde vom neuen Wein, der nur in neue, nicht in alte Schläuche gegossen werden darf, wird die Uebertragung der gesetzlichen Gebräuche auf den christlichen Standpunkt als eine unzulässige, ja schädliche und verderbliche bezeichnet und gerügt.

Lukas hatte es noch in seinem Gefühl, daß beide Sprüche nicht wirklich zusammenhängen, wenigstens macht er (C. 5, 36) den Uebergang von dem einen zum andern mit der Formel: „er sagte ihnen aber auch ein Gleichniß" — mit einer Formel, die er öfters anbringt, wenn er auf eigne Hand Sprüche zusammenstellt und sich nicht verbergen kann, daß der Zusammenhang, den er beabsichtigt, nicht wirklich vorhanden ist und nicht vollständig erreicht werden kann. Die beiden Andern lassen die Sprüche unmittelbar auf einander folgen.

---

*) Zwischen der Frage: „können die Hochzeitsleute u. s. w. und dem Satz: „es werden aber Tage kommen u. s. w. hat Marcus die unnöthige Beantwortung der Frage: „so lange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten" (Marc. 2, 19. 20). Lukas und Matthäus gehen von der Frage sogleich zur Angabe über, daß eine Zeit der Entbehrung kommen würde, wo die Hochzeitsleute schon fasten würden (Matth. 9, 15. Luk. 5, 34. 35), und sie geben damit den Spruch in seiner ursprünglichen Bauart — die Spannung zwischen der Frage und der folgenden Angabe schließt den Zwischensatz des Marcus als eine spätere Interpolation aus.

Die Schlacht, die Jesus den Pharisäern liefert, als sie ihn dafür verantwortlich machten, daß seine Jünger durch ihr Aehrenpflücken den Sabbath brachen, hat Matthäus viel zu sehr verlängert und zugleich in Unordnung gebracht. Wenn er auf den ersten Angriff noch eine Menge andere folgen läßt, so setzt er voraus, daß jener noch nicht entscheidend war. Wenn er der Berufung auf das Beispiel Davids (C. 12, 3. 4), welches wirklich beweisende Kraft hat, da es sich um einen Fall handelt, in welchem es heißt: Noth bricht Eisen, die Berufung auf das Gesetz nachschickt (V. 5), welches von den Priestern auch am Sabbath Arbeit fordert und sie zwingt den Sabbath zu entheiligen, so zerstört er den Schlachtplan und biegt er das Argument viel zu weit von der Frage ab, die zu behandeln war, da nicht von Arbeiten überhaupt, sondern nur von solchen die Rede war, zu denen die Noth zwingt. Läßt er sodann den Herrn (V. 6) den Schluß ziehen, wenn der Tempel und sein höheres Recht die Priester dazu berechtige, den Sabbath zu entweihen, so sey hier, in demjenigen, der hier stehe, in ihm selber mehr als der Tempel, habe er also ein noch größeres Recht gegen den Sabbath, so überfüllt er durch diese Reminiscenz an den Spruch: „hier ist mehr als Jonas, mehr als Salomo!“ die Schlußfolgerung und entfernt er sich noch mehr vom Anlaß und dem eigentlichen Thema — vergißt er, daß es überhaupt nur darauf ankam, dem Bedürfniß das Gesetz unterzuordnen. Das ursprüngliche Thema hat er endlich vollends außer Augen gelassen, wenn er den Herrn (V. 7) an denselben prophetischen Spruch, den er ihm schon früher einmal zur Unzeit in den Mund gelegt hatte (C. 9, 13): „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“, erinnern läßt — sollte damit die Anklage der Pharisäer als hart und lieblos bloßgestellt, sollte damit eine schonende Behandlung des Nächsten und milde Beurtheilung

seiner Handlungen empfohlen werden, so sähe das eher einem ängstlichen Rückzug ähnlich als einem Angriff — sollte damit die Beobachtung der äußern Statute der Liebe überhaupt untergeordnet werden, so hätte das wirklich geschehen, ausdrücklich gesagt werden müssen. Wenn endlich Matthäus dieses ihm geläufige Citat (V. 8) durch den Ausspruch begründet: „denn des Menschen Sohn ist Herr auch über den Sabbath", so hört jeder Gedanke an Zusammenhang auf und beweist er, daß er in demselben Augenblicke, in welchem er recht logisch schreiben und verknüpfen will, die heterogensten Sätze zusammenwirft: — das Privilegium oder die Pflicht der Liebe und die Oberherrlichkeit des Herrn sind selbstständige Gedankenbestimmungen, zu deren Combination mehr als ein flüchtig hingeworfenes „denn" gehört.

Auch Marcus (C. 2, 25—28) hat die Argumentation um Ein Glied zu viel verlängert. Wie Lukas (C. 6, 3—5) hat er dem Herrn zwar nur die Berufung auf Davids Beispiel in den Mund gelegt, aber den Schlußsatz, daß des Menschen Sohn Herr ist über den Sabbath, begründet er durch den allgemeinen Satz, daß der Sabbath um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbaths willen gemacht ist — d. h. durch einen Satz, der die Rücksicht auf des Menschen Sohn vollkommen beseitigt und überflüssig gemacht — einen Satz, der sogar die Reflexion auf die Vollmacht des Menschen Sohns ausschließt.

Dieser allgemeine Satz ist daher eine spätere Zuthat, die die Vorbereitung und den Abschluß des Epigramms auseinanderreißt, und wahrscheinlich das Werk derselben Hand, die durch die Einschiebung des Geschichtsfehlers: „unter Abjathar, dem Hohenpriester" (Marc. 2, 26) den Zusammenhang des Spruchs, der von der That Davids handelt, unterbrochen hat.

Lukas hat uns demnach die ursprüngliche Bauart des Spruches aufbewahrt: David's Beispiel beweist, daß das Bedürfniß über dem Heiligen steht, und des Menschen Sohn ist Herr des Sabbaths.

Aber wirklich? Das wäre wirklich die Urform des Spruchs? Derjenige, der den Spruch zuerst bildete, wäre wirklich fähig gewesen, zwei Gedanken zusammenzustellen, von denen jeder den Andern überflüssig macht, die sich gegenseitig hindern, die so verschiedene Richtungen einschlagen und zugleich so nahe aneinandergerückt sind, daß keiner von Beiden seine Richtung durchsetzen kann?

Zwei Meister stehen neben einander: erst ist das Bedürfniß der unbedingte Meister über das Heilige, nachher des Menschen Sohn — Beide unbedingt, Beide absolute Meister — Beide beschränkt und schwach, wenn sie sich neben einander behaupten wollen. Ist das Bedürfniß Meister über das Heilige geworden, so brauch des Menschen Sohn seine Oberherrlichkeit nicht erst geltend zu machen, um den Sieg zu entscheiden. Muß des Menschen Sohn erst noch den Titel seiner Meisterschaft aufzeigen, so ist es nicht wahr, daß das Bedürfniß Herr des Heiligen ist. Oder muß des Menschen Sohn seine Oberherrlichkeit auf die Macht des Bedürfnisses gründen, dann ist er nicht der absolute Oberherr!

Ein Meister ist genug! Der Meister brauchte allein dazwischen zu treten, der vom Anlaß gefordert — aber auch wirklich gefordert wurde: — das Bedürfniß. Die Berufung auf Davids Beispiel war hinreichend, aber auch wirklich kühn und schlagend. Die Pharisäer sind geschlagen, das Heilige ist profanirt — die Schlacht zu Ende — ein neues Argument, selbst ein Schlußsatz wäre ein Zweifel am Siege gewesen.

Der Urbericht hatte nur die Berufung auf Davids Beispiel. Die Formel, mit der Lukas dazwischen tritt, ehe er den Schlußsatz gibt — diese Formel, die einen neuen Ansatz nimmt und es verräth, daß der Geschichtsschreiber allerdings fühlte, er gebe im Folgenden etwas Neues, das vom vorhergehenden nicht nothwendig gefordert werde, — die Formel: „und er sagte ihnen" (Luk. 6, 5) beweist, daß der Schlußsatz, der nun folgt, eine spätere Zuthat ist.

Mit derselben Formel leitet Marcus *) den allgemeinen Satz ein, mit dem er den Schlußsatz begründet — er hatte also einen Bericht vor Augen, der wirklich mit dem des Lukas übereinstimmte. Fragt es sich nun, ob Lukas zuerst diese Combination bewerkstelligte, so antworten wir unbedingt verneinend und stützen wir uns auf den Umstand, daß gerade in diesem Abschnitt, der die Collisionen mit dem Gesetz und den Pharisäern enthält, sich Lukas am treusten — treuer als sonst an seine Quellenschrift gehalten hat.

Die Frage, mit der Jesus am andern Sabbath die Pharisäer schlägt, als sie darauf lauerten, ob er den Menschen mit der verdorrten Hand heilen würde, hat Matthäus wiederum überfüllt und in Verwirrung gebracht. „Wer ist unter euch, soll Jesus (C. 12, 11. 12) fragen, so er ein Schaaf hat, das ihm am Sabbath in eine Grube fällt, der es nicht ergreife und aufhebe? Wie viel besser ist nun ein Mensch denn ein Schaaf? Also ist es erlaubt, am Sabbath wohlzuthun." Das wäre entweder zu viel oder zu wenig gesagt. Zu viel — denn die

*) C. 2, 27: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς.

Gegner waren schon geschlagen, wenn sie daran erinnert wurden, daß man eines Thieres wegen das Sabbathsgesetz breche. Zu wenig, insofern der Gedanke des Wohlthuns plötzlich auftritt und in Bezug auf keine von beiden Seiten zurechtgelegt wird, da es weder als etwas Neues, als eine Pflicht, die man den Menschen schuldig ist, bezeichnet, noch auch ausdrücklich als dasselbe Thun vorausgesetzt wird, welches der Eigenthümer an seinem Thiere übt, das ihm am Sabbath in den Brunnen fällt. Der Gedanke des Wohlthuns ist ein neuer und wird doch nicht als ein solcher geltend gemacht — Matthäus glaubt die richtigste Schlußfolge von der Welt hinzuschreiben, wenn er zuletzt zur Berechtigung des Wohlthuns gelangt, und er hat diesen Schluß mit keinem Worte vorbereitet.

Die Erklärung geben uns Lukas und Marcus. Beide haben den Spruch des Urberichts, d. h. jene Frage, mit der Jesus die Gegner wirklich und hinreichend schlägt: „ist es erlaubt am Sabbath wohl oder Uebles zu thun? Ein Leben zu retten, oder umkommen zu lassen?" rein und richtig (Marc. 3, 4. Luk. 6, 9) wiedergegeben — in der Variation des Urberichts läßt Lukas seinen Herrn fragen (C. 14, 5): „wer ist unter euch, dem sein Ochs oder Esel in den Brunnen fällt und der ihn nicht alsbald herauszieht am Sabbathstage?" — Matthäus hat diese Frage mit der des Urberichts combinirt und dadurch jene Verwirrung hervorgebracht.

Erhebt sich nun die Frage nach dem Ursprung des Urberichts — d. h. jenes Berichts, dessen Composition uns in dem Marcusevangelium am reinsten erhalten ist, jenes Berichts, der die Antworten Jesu in ihrer schlagenden Kürze und Einfachheit

enthielt und an dem vorhergehenden wie nachfolgenden Abschnitte seine angemessene Umgebung, seine richtige Voraussetzung und seine natürliche Steigerung besaß, so erinnern wir vor Allem an den engen Zusammenhang, der diesen Abschnitt mit der unmittelbar vorhergehenden Aeußerung Jesu zu dem Aussätzigen (Marc. 1, 44) verbindet, und an die Deutung, die wir von diesem Zusammenhange gegeben haben.

Kraft dieses unläugbaren und bedeutungsvollen Zusammenhanges ist nun die Frage die: welches ist die Welt, in der Jesus, als er auf seiner Reise durch Galiläa und in der Einsamkeit mit dem Aussätzigen zusammentraf, wissen konnte, daß er unmittelbar darauf bei seiner Rückkehr nach Kapernaum mit den Pharisäern in eine Reihe von Schlachten verwickelt werden würde, die er nur durch revolutionäre Tapferkeit und durch die äußerste Rücksichtslosigkeit gegen das Gesetz und dessen sämmtliche Voraussetzungen gewinnen konnte? Welches ist die Welt, in der ein so zufälliges Ereigniß wie das Zusammentreffen mit dem Aussätzigen dem Herrn die Gelegenheit dazu gibt, dem revolutionären Kampf, der ihn in Kapernaum erwartete, die apologetische Wendung vorauszuschicken, daß er Alles gethan habe, um die Collision zu verhüten, daß er somit an dem Ausbruch derselben nicht schuld sey?

Antwort: es ist dieselbe Welt, deren prästabilirte Harmonie es zugleich mit sich bringt, daß die Kämpfe mit dem Gesetz und dessen Privilegirten, nachdem ihre unabweisliche Nothwendigkeit an dem Wort an den Aussätzigen ihre Folie erhalten hat, Schlag auf Schlag auf einander folgen — jene Welt, in der Alles so symmetrisch geordnet ist, daß diese Kämpfe einen besondern Abschnitt des Lebens Jesu bilden und im folgenden Abschnitt ihren vorläufigen Abschluß erhalten — dieselbe Welt, deren Symmetrie es mit sich bringt, daß die An-

griffe der Pharisäer dem Herrn die Gelegenheit dazu geben, zuerst, bei der Heilung des Gichtbrüchigen, seine Uebermacht über die Sünde zu beweisen, sodann das Privilegium der Gerechten zu stürzen, endlich das Heilige des Gesetzes vollständig zu profaniren.

Der Abschnitt spielt in jener Wunderwelt, in der die Pharisäer immer sogleich bei der Hand sind, wenn es für sie Etwas zu sehen gibt, was sie auf die Gefahr, die ihrem Gesetz und Vorrecht droht, aufmerksam macht und was sie zugleich in den Kampf verwickelt, der mit ihrer vollständigen Niederlage enden soll.

Nur in dieser Wunderwelt konnten die Leute, die dem Herrn bei seiner ersten Rückkehr nach Kapernaum den Gichtbrüchigen zutrugen (Marc. 2, 1—4), ihre Bahre durch die Volksmenge hindurch, die das Haus umgab und drinnen anfüllte, auf das Dach bringen — konnten sie das Dach abbrechen, um den Kranken auf der Bahre ins Innere des Hauses herabzulassen, — konnten sie das Dach gerade da, wo Jesus war, mit Gewalt aufbrechen, ohne die Versammlung im Hause zu beschädigen.

In dieser idealen Welt kann sich auch nur die Scene halten, daß der Zöllner Levi dem ersten Rufe Jesu augenblicklich folgt und seine Zollbude im Stich läßt — nur hier, in dieser Wunderwelt handelt der Zöllner um so rühmlicher, d. h. zeugt er um so sicherer von der Gewalt des Wortes Jesu, je mehr er an den Posten, den er verläßt, durch seine Pflicht gebunden war und je rücksichtsloser er ihn verläßt. Was aber in der Welt der religiösen Anschauung Glauben und Eifer für den Herrn heißt, ist in der wirklichen Welt Pflichtvergessenheit — was in jener natürlicher Verlauf ist, das ist in dieser ein Sturm, der alle Verhältnisse wild zusammenwirbelt und aus ihren Fugen reißt — was in jener möglich scheint, ist in dieser haltlos und unmöglich.

Hier, im Element dieser idealen Welt, in welcher die Gefühle und Ansprüche der wirklichen Welt erstickt sind, war es demjenigen, der diesen spätern Spruch bildete, möglich, in dem Spruch vom Todtenreich den Herrn so sprechen zu lassen, als wollte er wirklich und ernstlich den Jünger, den er zur Nachfolge aufrief, davon abhalten, die Kindespflicht gegen den Leichnam seines Vaters zu erfüllen — nur in diesem Element, in welches die Mächte dieser Welt allerdings nicht hinaufreichen, ließ sich diese grausame Collision bilden, die in der wirklichen Welt an der Macht der Familie augenblicklich zerstoben wäre.

Nur hier, in dieser idealen Welt, in der die Stimme der Natur schweigt, konnte endlich die Mutter Jesu in dem Grade alles mütterliche Gefühl verläugnen, daß sie mit den erbittertsten Feinden ihres Sohnes gemeinschaftliche Sache macht und während ihn die Schriftgelehrten für einen Verbündeten des Teufels erklären, ihn als einen Verrückten einfangen will.

Wenn der Zusammenhang der Ereignisse und die extreme Spannung der Collisionen nur in einem Element möglich sind, welches die scheinbare Verwirrtheit der wirklichen Welt nicht duldet und den Widerstand der weltlichen Interessen nicht kennt, so bewirkt es auch die ausdehnende und erweiternde Kraft dieses Elements, daß die Beschränktheit, die den Situationen eigen ist und sich auch den Sprüchen Jesu mittheilt, zu einer schrankenlosen Allgemeinheit verflüchtigt wird.

In der wirklichen Welt würde Jesus, wenn er die Jünger einmal entschuldigt, daß sie am Sabbath Aehren gerauft haben, wenn er ein andermal trotz des Sabbaths einen Kranken heilt, am Sabbathsgesetz nur gerüttelt, aber diesen Zaun nicht durchbrochen haben. Wenn er sich auf die Autorität Davids beruft, so folgt im Grunde nur, daß in Fällen der Noth das Sabbathsgesetz nicht gilt; wenn es nur um einer außerordent-

lichen Wohlthat willen verletzt werden darf, so bleibt es außer dieser Ausnahme als Regel bestehen, wird es sogar durch die Ausnahme nur noch mehr als Regel bestätigt.

Gleichwohl liegt dem Urbericht die Voraussetzung zu Grunde, daß das Sabbathsgesetz keine Geltung mehr habe, daß es durch Jesus aufgehoben sey — worin zeigt sich aber die Voraussetzung? Ausgeführt und ausgearbeitet ist sie nicht. Aber warum nicht? Weil der Schöpfer des Berichts in einer Zeit arbeitete, als die Gemeinde längst mit dem Gesetz fertig geworden war, und weil er voraussetzt, daß das Element, in dem er lebt, auch den Bericht durchdringen, den beschränkten Anlaß und die beschränkte Lösung ausdehnen und zur Allgemeinheit erweitern werde, die seinem Selbstbewußtseyn eigen ist. Die ideale Absicht, die den Bericht geschaffen und allerdings nur diese beschränkte Situation und Lösung bilden konnte, wenn sie das allgemeine Selbstbewußtseyn der Gemeinde in einem einzelnen Ereigniß des Lebens Jesu darstellen wollte, ergänzte den Mangel, bildete das auftreibende Element des Berichts und gab dem gläubigen Leser die Gewißheit, daß es sich in diesem einzelnen Vorfall zugleich um das Gesetz als solches handle.

Dieselbe ideale Absicht, die den Spruch von dem Fasten der Hochzeitsleute gebildet und als die Lösung einer Collision mit dem jüdischen Gebrauch hingestellt hat, rechnete darauf, daß man in dem Herrn von vornherein den Ueberwinder des Gesetzes sehen und somit auch nicht auf den Gedanken kommen würde, den Spruch wörtlich zu fassen. Wie der Schöpfer des Spruchs in seiner kühnen Unbekümmertheit um die empirische Wahrscheinlichkeit den Anachronismus wagte, daß er Jesum zu einer Zeit, wo die Braut, die Gemeinde noch nicht gegeben war, sich den Bräutigam nennen und von der Zeit sprechen ließ, in der die Hochzeitsleute sich verlassen fühlen würden, — wie dieser

Schöpfer des Spruchs und der vorhergehenden Collision keinen andern Jesus kannte, als denjenigen, der die Erfahrungen der spätern Gemeinde aussprach, so konnte er es sich auch nicht anders denken, als daß Jedermann unter dem gerechten und wahren Fasten den innern Schmerz und die Trauer verstehen werde, die die Erinnerung an den Tod des Erlösers beständig in dem Leben der Gemeinde unterhält.

Wenn Jesus den Schriftgelehrten, die daran Anstoß nahmen, daß er so sprach, als habe er die Macht, Sünden zu vergeben, beweisen will, daß er allerdings diese Macht besitze und ausüben dürfe, und demnach argumentirt: „was ist leichter, Sünden vergeben oder Wunder thun? offenbar das Erstere: wenn ich also das Schwerere, wie ich sogleich zeigen werde, vermag, so kann es nicht mehr zweifelhaft seyn, daß ich auch zu dem Leichteren die Vollmacht habe" — so ist dieser Schluß allerdings verständlich genug — aber für wen? und für wen war er zugleich beweisend? Nur für das spätere Bewußtseyn, dem die Wunderthätigkeit des Heilandes von vornherein der stärkste und zwingendste Beweis seiner Vollmacht war — für dasselbe Bewußtseyn, welches in seiner apologetischen Bedrängniß auch der Inconsequenz und des Verstoßes gegen das Ansehn des neuen Princips fähig war, die in der That unendlich höhere Macht des Geistes, die Sünde zu tilgen und das Geschehene ungeschehen zu machen, durch die Wunderkraft, die nur mit der Natur ringen, ja, die Gesetze derselben nur beleidigen würde, zu beweisen. Eben dieß Bewußtseyn aber, welches ihn verstand und verlangte, hat ihn auch sammt seinem Anlaß gebildet.

Der Spruch endlich von der Obdachlosigkeit des Menschen Sohns, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlege, von Jesus in der wirklichen Welt gesprochen, hätte den dürftigen Sinn, daß

er keine feste Wohnstätte habe und seine Nachfolger gleichfalls auf eine solche Verzicht leisten müßten — die ideale Absicht dagegen, die den Spruch erzeugt und ihn als den Ausdruck der Freiheit von jeder beschränkenden Formel hingestellt hat, hat ihm auch die revolutionäre Triebkraft mitgetheilt, die den Leser über die Rücksicht auf die empirische Person Jesu hinaus zu jener Sphäre erhebt, die hoch über dem Formelwesen des Judenthums und über allen Dogmen der Welt steht.

Eben so: hätte Jesus den Spruch vom Todtenreich, in welchem das geistig Todte neben einander hin und her webt, die Todten ihren Sinn und ihre Kraft nur dem Todten widmen, wirklich an einen Mann gerichtet, der seinen Vater so eben zu bestatten hatte, so würde die Erhebung des Spruches in das Geistige wiederum unmöglich gewesen seyn — dagegen in der Gemeinde entstanden drückt der Spruch in der That die revolutionäre Entsagung auf die abgestorbene Welt und die Abwendung von der erstorbenen Voraussetzung der Gemeinde, dem Judenthum — dem abgeschiedenen Vater der befreiten und selbstständig gewordenen Kinder aus.

Kurz, Ereignisse, die als wirkliche Begebenheiten im Leben Jesu unmöglich oder bedeutungslos wären, verstehen sich von selbst, wenn sie als Geschöpfe der idealen Anschauung vom Glauben gepflegt und gestützt werden, und werden bedeutungsvoll, wenn sie die Erfahrungen der Gemeinde ausdrücken und den Gläubigen das bieten, was ihnen allein von Interesse war — die Gewißheit des Siegs über das Gesetz, über die geschichtlichen Privilegien und endlich auch über die Natur. Wenn es in der wirklichen Welt nur das Werk des blinden Zufalls gewesen wäre, daß die jüdischen Gegner mit einem Einwurf und Bedenken nach dem andern auftreten und dem Herrn Gelegenheit geben, einen Schlag nach dem andern gegen

das Gesetz auszuführen und einen Triumph nach dem andern zu feiern, so ist es vielmehr die reine, durchsichtige und sich von selbst verstehende Nothwendigkeit, die in der idealen Welt, in der der Schöpfer des Berichts und seine gläubigen Leser von vornherein lebten, den Feldzug gegen das Gesetz und dessen privilegirte Träger so geordnet hat, daß Schlag auf Schlag, ein Sieg dem andern folgt.

Nachdem die Gemeinde als den Gewinn ihrer ersten Bestrebungen und als die Siegesbeute ihrer ersten Kämpfe die Gewißheit davon getragen hatte, daß in ihrer Freiheit das Gesetz sein Ende gefunden habe, verlangte sie für ihren Sieg die letzte, factische Bestätigung und für ihr Selbstgefühl die letzte Bürgschaft, — die Gewißheit, daß ihr Stifter ihr im Kampf vorangegangen sey und in ihrem Interesse schon den Todesstreich gegen das Gesetz ausgeführt habe. Was die Gemeinde haben wollte, der Glaube verlangte, gab der Schöpfer des Urberichts, d. h. derjenige, der zuerst diese Reihe von glänzenden Schlachten, die den zweiten Abschnitt des Marcusevangeliums bilden, entworfen und ausgeführt, der dem revolutionären Kampf die apologetische Wendung, mit der der erste Abschnitt des Marcusevangeliums *) schließt, vorangeschickt und dem Kampf im dritten Abschnitt seinen nächsten Abschluß gegeben hat.

Obgleich der Glaube, der der Schöpfung des ersten Formers entgegenkam, in den Gebilden desselben sogleich sein eignes Fleisch und Blut erkannte und ihren Mangel, daß sie ein allgemeines Interesse durch eine gelegentliche Abfertigung der Gegner Jesu vollständig befriedigen wollen, augenblicklich dadurch ergänzte, daß er ihnen wirklich die allgemeine Bedeutung zugestand, die sie nach der Absicht ihres Schöpfers haben sollten,

*) Der erste Abschnitt nach der Vorgeschichte.

so machte sich allmählig doch auch das Gefühl geltend, daß die gelegentlichen Aeußerungen Jesu, die nur für einen einzelnen Fall berechnet sind, die allgemeine Angelegenheit, um die es sich für die Gemeinde handelte, nicht entscheiden können. So bemühte man sich denn, den Widerspruch, den man aus dem Urbericht herausfühlte, zu lösen und die ursprüngliche, plastische Beschränktheit, die der erste Former seiner Darstellung geben mußte, wirklich zu einer Art von Allgemeinheit fortzuführen. Entweder man variirte den Ausspruch Jesu — (so fand Matthäus neben der Berufung auf das Beispiel Davids, mit dem Jesus das Aehrenpflücken seiner Jünger am Sabbath entschuldigte, den Spruch über die Sabbathsarbeit der Priester vor) — oder man bildete den allgemeinen Grundsatz und stellte ihn neben den Gelegenheitsspruch — (so fand Lukas den Spruch von der Oberherrlichkeit des Menschensohnes über den Sabbath vor und stellte ihn neben die Berufung auf das Beispiel Davids, fand er auch den Spruch vom neuen Flicken und dem alten Kleide, vom neuen Wein und den alten Schläuchen vor und stellte er ihn neben den Spruch von dem Fasten, so bildete Marcus die Reflexion, daß der Sabbath um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbaths willen gemacht sey, und verband er sie mit dem Spruch von der Oberherrlichkeit des Menschensohns über den Sabbath) — oder man vermehrte die einzelnen Fälle, die dem Herrn nun den Anlaß gaben, sich in neuen Wendungen als Meister der Dialektik und als den Sieger über den gesetzlichen Gegensatz zu bewähren — (so fand Lukas die beiden Sabbathsgeschichten (C. 13, 10—17. C. 14, 1—6) in seinen Quellenschriften vor und fügte er sie mit seinen Zuthaten in seinen samaritischen Reisebericht ein).

Wenn aber auch diesen neuen Bildungen der Ruhm zu

lassen ist, daß sie oft geistvoll und glücklich sind, so müssen doch die neuen Fälle und Collisionen durch ihre Bauart beweisen, daß sie nur mechanische Nachbildungen und Wiederholungen des Urberichts sind, können sie nicht einmal die Absicht, die sie erzeugte, vollständig befriedigen und dem allgemeinen Interesse, dem sie dienen sollen, genug thun. Vieles Einzelne wird nie das Allgemeine — eine Menge einzelne Fälle, und wären es noch so viele, werden niemals, wenn sie immer nur zur Variation auf dasselbe Thema führen, das allgemeine Gesetz, auf dessen Ausdruck es abgesehen war, zur Anschauung bringen.

Und wie wenig es half, die Variationen der ursprünglichen Lösung der Collision unmittelbar neben einander zu stellen, beweist Matthäus, der des Guten nicht genug thun konnte und die Schätze, die er vorfand, nur in Verwirrung brachte, — beweist selbst Marcus, der seine Reflexion, daß der Mensch, nicht der Sabbath Zweck sey, am unrechten Orte einschob — beweisen sogar die ersten und ältesten Combinationen, die wie z. B. der Spruch von der Oberherrlichkeit des Menschensohns oder von dem Arzt der Kranken nur die Kraft des ursprünglichen Spruches schwächen oder seine Richtung störend durchkreuzen — beweist auch Lukas, der ähnlich wie Matthäus oft das Heterogenste zusammenbrachte, z. B. den Spruch von dem Vorzug, den man dem alten Wein schenkt, — offenbar einen Spruch, der die hartnäckige Anhänglichkeit am Alten erklären soll — unpassend genug (C. 5, 39) an den Spruch vom neuen Wein und den alten Schläuchen der bloßen Wortähnlichkeit wegen anfügte und auch in der Sabbathsgeschichte (C. 13, 16) der Vertheidigung Jesu, die schon vollständig abgeschlossen war, den fremdartigen Grund anhängte, daß die Kranke als Tochter Abrahams trotz des Sabbaths von ihrer Plage befreit werden mußte.

Die meisten Variationen sind auf das Thema von der Berufung der Sünder gemacht. Lukas, d. h. der Verfasser des ursprünglichen Lukasevangeliums, welches mit dem Auftreten Jesu in Kapernaum anfing, hatte die Parabeln vom verlorenen Groschen und Schaaf vorgefunden und als er sie in seine Schrift aufnahm, ihnen den unglücklichen Anlaß gegeben, daß „die Pharisäer und Schriftgelehrten darüber murrten, daß Jesus die Sünder annimmt und mit ihnen ißt" (C. 15, 1—10) — der Compilator des gegenwärtigen Lukasevangeliums fügte eine spätere Variation, die Parabel vom verlorenen Sohn (V. 11—32) hinzu.

Urlukas fand außerdem in einer seiner Quellenschriften die Geschichte vom Zacchäus vor — und er war es wahrscheinlich, der sie erst mit mehreren Zusätzen bereicherte, die der vorausgesetzten Situation widersprechen, die Entwicklung des Ganzen aufhalten und den Schluß überfüllen. Der erste Schöpfer dieser Geschichte, der den Blinden von Jericho dazu benutzte, um den Zug Jesu durch diese Stadt recht pomphaft und dem Herrn an dem staunenden und lobpreisenden Volke das Gefolge zu verschaffen, welches die Aufmerksamkeit des Oberzöllners reizte, hatte gewiß die Gegner, die über das Wohlwollen Jesu gegen den Zöllner murren, von dem Volke unterschieden, welches dem Wunderthäter in gläubigem Eifer auf dem Triumphzuge durch Jericho folgte — Lukas dagegen, der die Erzählung fertig vor sich zu liegen hatte und seine dem Abstracten zustrebende Tendenz derselben aufzwängen konnte, war erst im Stande (C. 19, 7), Alle — Alle schlechthin über die Theilnahme Jesu für den Zöllner murren zu lassen und den jubelnden Volkshaufen zu vergessen.

Mehr als wahrscheinlich ist es auch, daß in der Quelle, aus der Lukas schöpfte, die Antwort Jesu sogleich folgte,

nachdem die gesetzlichen Eiferer sich über seine Wegwerfung an den Zöllner aufgehalten hatten — Lukas erst unterbrach den Zusammenhang (V. 8), indem er dazwischen den Zachäus, noch dazu viel zu prall auftreten*) und den „Sünder" die Tugenden, die ihn zieren, aufzählen — „von meinen Gütern gebe ich die Hälfte den Armen" — und sogar das mehr als zweideutige Selbstlob aussprechen ließ, daß er, wenn er Jemanden übervortheilt habe, es vierfach ersetze.

Die Antwort Jesu, die Lukas unpassend genug an Zachäus gerichtet seyn läßt, ist endlich überfüllt, wenn Jesus vor dem Spruch über seine Sendung zu dem Verlorenen darauf hinweist, daß dem Zachäus, „sintemal er auch ein Sohn Abrahams ist", das Heil gebühre — ja, dieser Zwischensatz ist um so störender, da es eher einem ängstlichen Rückzuge als einem tapfern Angriff auf die Privilegirten des Gesetzes ähnlich aussieht, wenn Jesus seine Erwählung des Zöllners damit rechtfertigt oder vielmehr entschuldigt, daß dieser ja auch — also auch wie die unzufriedenen und neidischen Tadler ein Sohn Abrahams sey.

Die paulinische Kategorie, nach welcher die Gläubigen im geistigen Sinne Kinder Abrahams sind, hat der Compilator sogar so unsicher hingestellt, daß er es unklar gelassen hat, ob Zachäus als wirklicher Sohn Abrahams nicht zu den Verlorenen gehören könne, ob er also eben so wie jene Tochter Abrahams C. 13, 16 die Theilnahme des Herrn verdiene, oder ob er erst durch seinen Glauben sich trotz seiner heidnischen Abkunft als einen Sohn Abrahams bewährt habe.

Tertullian, der die Antwort Jesu (V. 9. 10) wörtlich anführt, erwähnt zwar nicht des Zwischensatzes: „sintemal auch er ein Sohn Abrahams ist" — allein die Erwähnung des Hauses:

---

*) σταθεὶς δὲ εἶπε πρὸς τὸν κύριον.

„heute ist diesem Hause Heil widerfahren", verlangt diese Ausfüllung des ersten Theils der Antwort Jesu und würde zu kahl und sinnlos dastehen, wenn nicht die Bemerkuug folgte, daß in diesem Hause auch ein Sohn Abrahams wohnt. Wenn auch Tertullian diesen Zwischensatz nicht erwähnt, so las er ihn doch so gut wie — der Vierte, der der Geschichte vom Zacchäus seine Erzählung vom Nathanael nachgebildet hat. Der Baum, auf dem Jesus den gläubigen Zacchäus erblickte, ist im vierten Evangelium zum Baum geworden, unter dem Jesus den Nathanael als den Seinigen erkannte — das Heil, welches Jesus dem Zöllner ankündigt, ist im vierten Evangelium zum Heil geworden, dessen Quell den Jüngern eröffnet ist — wie der Jesus des Lukas den Zöllner als Sohn Abrahams in den Kreis der Seinigen aufnimmt, so begrüßt der Jesus des Vierten den Nathanael als einen wahren Israeliten.

So viel für jetzt genug über die Variationen, die auf den Spruch des Urberichts von der Berufung der Sünder gemacht sind, — in der Parabel von der Hochzeit, zu der die Gäste von den Straßen und von den Zäunen her geholt werden, so wie in den Parabeln von der Umkehrung des Rangverhältnisses zwischen den Ersten und Letzten werden wir gleichfalls Variationen auf denselben Spruch kennen lernen, die der Urbericht alle noch nicht kannte.

Zum Schluß werfen wir noch auf die Vertheidigungsrede, mit welcher Jesus den Vorwurf des Teufelsbündnisses zurückweist, einen Blick, da die Berührungen zwischen den drei synoptischen Berichten und ihre Differenzen für die Bildung unsers Urtheils über ihr gegenseitiges Verhältniß von Wichtigkeit sind.

In der Schrift des Marcus ist der Beweis, mit dem Jesus die Ungereimtheit des Vorwurfs nachweist, kurz, einfach, schlagend und erschöpfend: — auf den Satz, daß der Satan sein eignes Interesse gewiß so weit verstehen und sich nicht zum Untergang seines Reiches gegen sich selbst verschwören werde, folgt der andere, der auf die Bedingungen verweist, die der Gegner des Satan, um mit Erfolg zu kämpfen, erfüllen müsse: — er muß den Starken zuvor fesseln, ehe er daran denken kann, sein Haus einzunehmen und zu plündern (Marc. 3, 24—27).

Matthäus hat dagegen die Beweisführung wiederum überfüllt, also auch in Verwirrung gebracht und geschwächt, wenn er zwischen diese beiden Argumente noch zwei andere einschiebt, die selbst wieder mit einander im Hader liegen und von ihrer Umgebung ausgeschlossen werden, so wie sie die Beweiskraft derselben in Zweifel ziehen.

Sie liegen mit einander in Hader: — denn ruft Jesus, nachdem er an das eigene Interesse des Satan erinnert, die Kinder der Juden als Richter auf, ob sie etwa auch durch Beelzebub die Dämonen austreiben und zieht er dann aus dem Vordersatz, daß er nur im Geist Gottes die Dämonen austreiben könne, den Schluß, daß also auch das Reich Gottes herbeigekommen sey (Matth. 12, 27. 28), so würde dieser Vordersatz dann erst wirkliche Beweiskraft besitzen, wenn vorher ausgeführt wäre, daß die Kinder der Juden im Geist Gottes die Dämonen austreiben und daß er, Jesus, selbst also auch nur in der Kraft des göttlichen Geistes mit dem Satan kämpfe — aber dieser Beweis ist nicht geführt und wenn er geführt wäre, so würde seine Beweiskraft viel zu weit, würde sie über die Schlußfolge hinausreichen und vielmehr den Satz zur Folge haben, daß der Kampf, den die Kinder der Juden mit den

Dämonen bestanden, schon vor dem Auftreten Jesu die Ankunft des Reiches Gottes bewiesen habe.

Das Einschiebsel streitet wider seine Umgebung und wird von ihr als ein fremder Eindringling ausgeschieden: — denn ist der Satz, daß Jesus durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, bereits aufgestellt und durch die Hinweisung auf die jüdischen Teufelsbanner gesichert, so brauch er nicht erst durch das Schlußargument von der Entwaffnung des Starken bewiesen zu werden. Dieses Schlußargument ist also durch das Einschiebsel überflüssig gemacht und es selbst gibt sich das Ansehn, als komme es erst auf seinen Beistand an, daß jener Satz sich halten könne.

In der Schrift des Lukas (C. 11, 17—22) findet sich dieselbe Ueberfüllung, folgt auch wie in der Schrift des Matthäus auf den Spruch von der Entwaffnung des Starken der Spruch: „wer nicht mit mir ist, ist wider mich und wer nicht mit mir sammlet, der zerstreuet" (Luk. 11, 23. Matth. 12, 30) — d. h. ein Spruch, der aus dem Zusammenhang vollständig heraustritt, da er weder auf das Verhältniß Jesu zum Satan, noch auf das Verhältniß der Pharisäer zu Jesus paßt, die letzteren zumal als entschiedene Gegner aufgetreten waren.

Der Zufall kann es nicht bewirken, daß zwei Schriftsteller dieselben Gedanken, die sich bekämpfen und ausschließen oder einander vollständig fremd sind, zusammenbringen. Entweder mußte ihnen eine gemeinsame Quellenschrift vorliegen oder einer von dem andern abhängig seyn. Aber hier handelt es sich um ein großes, weit reichendes Versehn, welches sich nur in den Schriften des Lukas und Matthäus vorfindet und von dem wir sonst nirgends noch eine Spur antreffen; das Versehen, außer der Verbindung heterogener Sprüche, die Combination der Zeichenforderung und des Vorwurfs des Teufelsbündnisses, ist so singulär, daß nur

Einer von diesen beiden Compilatoren der erste Urheber seyn kann; nur in dessen Schrift ist es ursprünglich, wo es erklärlich ist und mit der Composition des Ganzen in Zusammenhang steht.

Aber nur Lukas — das zeigte sich uns bereits — hatte einen Grund dazu, jene beiden Begebenheiten mit einander zu verbinden; — Lukas ferner, der ein so großes Gewicht darauf legt, daß die Siebenzig der teuflischen Geister Herr wurden, war im Stande, den Herrn aus seiner Uebermacht über die Teufel die Ankunft des Reiches Gottes beweisen zu lassen — Lukas nur, der sich für den Kampf mit den teuflischen Geistern so lebhaft interessirt, konnte sich in dem Augenblick, wo der Herr sich wegen dieses Kampfes rechtfertigt, jenes Vorfalls erinnern, daß Johannes seinem Meister von einem Unbekannten meldete, der auch in seinem Namen Teufel austrieb (Luk. 9, 49. 50), und daraus die Berufung auf die Kinder der Juden bilden, die auch mit den Dämonen kämpfen — Lukas erst hat aus der Antwort, die Jesus dem Johannes gab: „wer nicht wider uns ist, ist für uns" das Gegenstück gebildet: „wer nicht mit mir ist, ist wider mich."

Lukas ist der Urheber des Versehens — Matthäus schrieb ihm nach und beweist sich auch dadurch als der Spätere, daß er (C. 12, 33—37) auf eigene Hand noch eine Menge Sprüche, die mit dem vorausgesetzten Anlaß durchaus Nichts zu thun haben, zusammengescharrt hat, und sogar erst nach der Zeichenforderung und unmittelbar nach der abweisenden Antwort Jesu (V. 43—45) den Spruch von der Rückkehr der unsaubern Geister nachbringt, den Lukas (C. 11, 24—26) sogleich auf die Vertheidigung gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses folgen läßt — wenigstens sogleich, obgleich er auch mit dieser Vertheidigung Nichts zu thun hat.

Immer thut Matthäus des Guten zu viel. Ehe er dieß-

mal auf die Vertheidigungsrede, die er dem Lukas entlehnt, seinen neuen Spruchschatz folgen läßt, gibt er (C. 12, 31. 32) den Spruch von der Lästerung des heiligen Geistes — erst mit dem allgemein gehaltenen Contrast, daß den Menschen alle Sünden und Lästerungen vergeben werden, nur die Lästerung wider den Geist nicht, sodann mit dem speciellen Gegensatz der Lästerung des Menschensohns und des heiligen Geistes — aber warum zweimal Dasselbe? Warum nicht sogleich das erstemal den vollen, Alles erledigenden Gegensatz? Nur Eins ist möglich: er mußte zwei Schriften vor Augen haben — die Eine mußte den allgemein gehaltenen Gegensatz unmittelbar an die Vertheidigung gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses geknüpft haben, die andere ihm den vollen Gegensatz bieten und er selbst von beiden so abhängig seyn und schriftstellerisch so wenig geschickt seyn, daß er beide Formen des Gegensatzes neben einander stellte.

Den vollen Gegensatz konnte er so gut der Schrift des Lukas (C. 12, 10) wie andern seiner Quellen, den allgemein gehaltenen Gegensatz dagegen nur einer Schrift entlehnen, die, um es immer noch vorsichtig auszudrücken, den Spruch mit jener Vertheidigungsrede bereits verbunden und ihm die allgemeine Haltung gegeben hatte, die ihm ursprünglich fremd war.

Diese Schrift mußte also der des Marcus gleichen (Marc. 3, 28. 29).

Ursprünglich enthielt der Spruch den speciellen Gegensatz, der sich in der Schrift des Lukas in seiner Reinheit erhalten hat. Selbst Marcus muß diese ursprüngliche Form verrathen, da seine zwecklose Umschreibung, daß den „Menschenkindern"*) alle Sünden vergeben werden, sich nur aus dem Umstand erklären

*) τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων.

läßt, daß ihm ein Spruch vor Augen lag, in dessen erstem Glied vom Menschensohn die Rede ist.

Ursprünglich gehörte dieser Spruch auch nicht zur Vertheidigung gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses, denn diese ist in den vorhergehenden Sprüchen längst abgeschlossen und kein Wink führt in denselben darauf hin, daß Jesus, nachdem er sich rein an das Sachliche gehalten, nun auch einen Spruch nachschicken wolle, ja auch nur nachschicken könne, der sogar das Vergehen, dessen sich die Gegner mit ihrer Anklage gegen ihn schuldig gemacht hatten, als ein geringeres und verzeihliches dem äußersten aller Vergehen unterordnen solle.

Ursprünglich sollte Jesus die Gegner schlagen — sie niederwerfen, das war das Einzige, was er thun konnte. Er hatte sie sogar vollständig geschlagen, wenn er aus dem eigenen Interesse des Satan die Sinnlosigkeit der Anklage, die Unmöglichkeit seines Bündnisses mit dem Satan nachgewiesen hatte. Das war genug und es ist sogar wahrscheinlich, daß auch der Spruch von dem Kampf mit dem Starken erst später entstanden und einer jener Zusätze ist, die schon sehr früh zu den schlagenden Pointen des Urberichts hinzugefügt sind.

8.

Der Parabelvortrag.

Allen drei synoptischen Berichten ist es gemeinsam, daß sie dem Herrn nach dem Vortrage der Parabel vom Säemann Gelegenheit geben, über die entgegengesetzte Stellung des Volks und der Jünger zu dem Geheimniß des Reiches Gottes sich auszusprechen.

Wenn selbst Lukas diese Eröffnung Jesu durch die Frage der Jünger nach dem Sinn des Gleichnisses herbeiführt und auf die Deutung des Gleichnisses einige Aussprüche Jesu über die bevorzugte Stellung der Jünger folgen läßt (C. 8, 9—18), so muß es ihm sehr schwer gewesen seyn, die Quellenschrift, die er hier benutzte, zu überwältigen, da er der Parabel eine Beziehung gegeben hatte, die durch diese Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf den Gegensatz der Jünger und des Volks vollständig in Vergessenheit gerathen mußte.

Auch Matthäus hat die Aeußerung Jesu über den Gegensatz der Jünger und des Volks (C. 13, 10—17) — nur fehlt nach der Deutung der Parabel die Ermahnung an die Jünger, ihr Privilegium zu bewahren, und in den vorhergehenden Aeußerungen hat er einige Pleonasmen und Einschiebsel, die jedoch so störend dazwischen treten, daß sie von ihrer Umgebung bald zur Ruhe verwiesen werden. Nachdem Jesus vom Volke bemerkt hat, daß es mit sehenden Augen nicht sehe u. s. w. sagt er dasselbe noch einmal, indem er die entsprechende Stelle aus der Schrift des Jesaias vollständig anführt — aber es ist auch hier wie anderwärts nur Matthäus, der zu einem Spruche, den er aus einer fremden Schrift abschreibt und der selber schon dem A. T. nachgebildet ist, zum Ueberfluß auch noch das alttestamentliche Original hinzusetzt. Nachdem es ferner an den Jüngern bereits gerühmt war, daß es ihnen gegeben sey, die Geheimnisse des Himmelreichs zu erkennen, ist es störend, daß ihre Stellung in dem Spruche V. 16. 17: „selig eure Augen, daß sie sehen .... wahrlich, ich sage euch, viele Propheten und Gerechte haben begehret zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen“ u. s. w., von neuem gerühmt wird, — um so störender, da sie wegen eines Glückes selig gepriesen werden, welches von ihrer vorher gerühmten Stellung wesentlich ver-

schieden ist. Erst wurde es an ihnen gerühmt, daß sie die Geheimnisse des Himmelreichs „erkennen", jetzt werden sie selig gepriesen, weil ihren Augen überhaupt nur ein Gegenstand geboten ist. Erst standen sie als die Verständigen dem verblendeten Volk gegenüber, jetzt als die Glücklichen, denen ohne ihr Zuthun ein Gegenstand der Anschauung geboten wird, den früheren Gerechten und Propheten, die noch nicht gesehen haben, was sie zu sehen bekommen; vorher war gesagt, was sie verstehen — die Geheimnisse des Himmelreichs — jetzt fehlt das Object, welches Propheten und Gerechte zu sehen wünschten und nicht zu Gesicht bekommen haben, sie aber sehen — es ist zwar klar, was es ist: die Offenbarung des göttlichen Rathschlusses im Menschensohn — aber diese sichtbare Offenbarung, deren unmittelbare Anschauung den Propheten noch versagt war, ist etwas Anderes als das Geheimniß des Himmelreichs, welches in demselben Augenblick, wo es in der Geschichte realisirt wird, dem Volke verschlossen ist — kurz, der Gegensatz des ersten Spruches ist in der Gegenwart enthalten, der Gegensatz des zweiten bringt die Vergangenheit und Gegenwart zusammen. Der zweite Spruch gehört also nicht hieher und nur der Anklang, daß auch in ihm von dem Sehen und Hören eines Gegenstandes, der dem Anblick Anderer entrückt war, die Rede ist, bewog den Matthäus, ihn mit dem ersten Spruch in Verbindung zu setzen. Mit Lukas, der ihn bei einer andern Gelegenheit anbringt (C. 10, 23. 24), benutzte er dieselbe Quelle, nur wußte er es nicht, daß der Grundstoff und das Stichwort Könige aus dem Buch des Jesaias (C. 52, 15) entlehnt ist, und verwandelte er die „Könige und Propheten", die das Außerordentliche vergebens zu sehen wünschten, in die „Propheten und Gerechten."

Noch Ein Spruch muß aus dieser Umgebung entfernt wer-

den: — der Spruch (Matth. 13, 12): „wer da hat, dem wird gegeben" u. s. w. — er trennt den Gegensatz der Jünger und des Volks (V. 11. 13), rühmt nicht mehr das Privilegium der Jünger, sondern ist die Ermahnung zur Behauptung desselben und gehört somit zur Ermahnungsrede, die Jesus in den Schriften des Lukas und Marcus an die Deutung der Parabel anknüpft.

Wenn wir somit die Rede, die der Jesus des Matthäus der Deutung der Parabel voranschickt, vereinfachen, auf die Deutung jene Sprüche folgen lassen, die Lukas nur wider Willen und gegen sein eignes Interesse an dieselbe anknüpft, so erhalten wir die Darstellung des Marcus, sobald wir nämlich zuvor in derselben von dem letzten Spruch: „wer da hat" u. s. w. (C. 4, 25) den vorhergehenden Spruch vom Maaß (V. 24): „mit welcherlei Maaß ihr messet, wird man euch wieder messen", als ungehörige Zuthat abgesondert haben. Erstlich kann der Spruch vom Maaß nur von einem Verhältniß handeln, welches durch die Selbstthätigkeit herbeigeführt wird, während der folgende nicht von der freien Entscheidung, sondern von einer ursprünglichen Bestimmtheit ausgeht — ferner fehlt im Spruche vom Maaß der Gegensatz, der dem: „wer nicht hat" des folgenden Spruches entspricht, und er fehlt, weil dieser Spruch einem ganz andern Zusammenhang angehört.

Diejenige Darstellung, die Matthäus und Lukas vor Augen hatten, liegt uns also nun vollständig vor — entwickelt aber nun auch vollständig den Widerspruch, der aus der Darstellung jener Beiden nur halb und gebrochen durchklingt.

Wenn Jesus auf die Frage der Jünger nach dem Sinn der Parabel erwidert: „euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreichs zu erkennen", und wenn er ihnen dann die ausführliche Auslegung gibt, so kann seine Antwort zunächst nur

den Sinn haben: euch wird durch die Deutung der Parabel ein klarerer Blick als dem Volke in das Geheimniß des Reiches Gottes gestattet — „euch ist es gegeben", ist dann der Ausdruck der Freude, die dem Herrn die Frage der Jünger machte, da sie ihm wirklich ihre Empfänglichkeit verrieth — und wenn Jesus nach der Auslegung der Parabel die Jünger (Marc. 4, 24) dringend ermahnt, sie sollten von ihren Fähigkeiten bei der Anhörung von solchen Vorträgen Gebrauch machen, so kommt es endlich darauf hinaus, daß der vorhergehende Parabelvortrag überhaupt nur zur Uebung der Jünger dienen sollte — ein Resultat, für welches auch der Umstand spricht, daß dieser Abschnitt auf den Bericht von der Ernennung der Zwölfe folgt.

So sehr es aber auch feststeht, daß der Parabelvortrag nur einem formellen Zwecke dient und nur das erste Probestück eines die Uebung der Jünger abzweckenden Lehrvortrags seyn soll, so widerstreiten doch diesem Ergebniß eine Menge Voraussetzungen, die auf einen ganz andern Zweck des Parabelvortrags hinweisen, widerstreitet ihm ferner der Ausgangspunkt und die Richtung der Ermahnungen, die Jesus an die Deutung der Parabel anknüpft — widerstreitet ihm endlich die Natur und Kraft der Parabel selbst.

Selbst Marcus stellt die Sache so dar, daß der Parabelvortrag allein für das Volk berechnet sey: das Volk soll nur in dieser Form die Wahrheit hören, „damit" es nicht zur Erkenntniß komme, und nur durch den zufälligen, dem Herrn selber unerwarteten Umstand, daß die Jünger die Parabel nicht verstanden hatten (C. 4, 13), werden auch sie in die Sache hineingezogen.

Nachher, wenn die Jünger ermahnt werden sollen, von ihren Verstandeskräften Gebrauch zu machen, springt der begründende Satz (V. 22), daß Nichts verborgen ist, was nicht offenbar

werde, von der Reflexion auf die subjective Fähigkeit ab und weist er vielmehr auf die Nothwendigkeit hin, mit der die objective Wahrheit sich offenbaren müsse. Auch der Spruch vom Licht, das man nicht unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter stelle, war nicht richtig gewählt, wenn jene Ermahnung der Zweck war, da das Licht dieses Sprüchworts vielmehr in Bezug auf Andere, denen man damit leuchtet, in Betracht kommt.

Wozu endlich, wenn die Jünger in der Auffassung solcher Parabeln geübt werden sollten, diese unnütze und höchst gesuchte Grausamkeit, — wozu dieser gezierte Gegensatz, daß das Volk mit diesen ihm unverständlichen und für die Jünger allein bestimmten Uebungen behelligt und gequält wurde? Wozu dieser grausame und zugleich preciöse Seitenblick auf das Volk, welches die Uebungen der Jünger, die noch dazu selbst sehr schlecht bestanden, zu seinem Besten nicht anwenden konnte?

Die Parabel vom Säemann selbst enthält nicht die geringste Beziehung auf die formelle Absicht Jesu, die Jünger in der Auffassung von Parabeln zu üben: — fern von dieser formellen Rücksicht beschreibt sie vielmehr, wie der Saame des göttlichen Worts, je nach dem Boden, den er findet, praktisch und fürs Leben angeeignet wird und Frucht trägt. Ein Mann, der im Stande war, Parabeln zu bilden wie die vom Säemann und die beiden andern, die das Wachsthum und die Ausbreitung des Reiches Gottes beschreiben, konnte nicht auf den Gedanken kommen, sie zu Uebungsstücken des Verstandes herabzuwürdigen, und nur der Trieb, die Gesetze des Himmelreichs zu erforschen und den Andern aufzuschließen, war fähig, seine Erfindungskraft zu reizen und in Spannung zu erhalten.

Nun, die Parabeln, antwortet Marcus — und damit stößt er selbst eine Grundvoraussetzung seines Berichtes um — sollten

auch gar nicht allein zur Uebung der Fassungskraft der Jünger dienen, sondern das Volk sollte sie auch hören, an das Volk wandte sich Jesus, als er den Parabelvortrag begann, ihm war diese Belehrung mithin von vornherein bestimmt, ja (V. 34) außer in Parabeln sprach Jesus nie zu dem Volke. In dieser schwerern und dunklern Form gab er aber dem Volke die Wahrheit, weil es nicht werth war, daß es die reine, unverhüllte Wahrheit zu hören bekam, und weil es nun gestraft werden mußte, damit seine Verblendung vollendet und in dieser Vollendung sein Untergang werde.

Statt also die himmlische Wahrheit zu offenbaren, verbirgt sie dieser Lehrer? Statt die Elenden zu retten, macht er sie absichtlich noch elender? Damit das Volk rettungslos verloren gehe und den Weg zum Heil ja nicht finden könne, spricht er zu ihm in einer Form, die es nicht verstehen konnte?

Unmögliche Voraussetzung! Es ist nicht an dem, daß die parabolische Form den Gegenstand, der in ihr vorgetragen wird, verbirgt und dem Verständniß entzieht, sie verhüllt ihn nur in jener Weise, wie ihn jede Form des Gleichnisses verhüllt, d. h. sie zeigt sein Abbild in den Verhältnissen der Natur und des gewöhnlichen Lebens, also in Verhältnissen, die dem Volke unmittelbar nahe und bekannt sind, und erleichtert somit das Verständniß, da sie den Menschen an seinem sinnlichen Bewußtseyn ergreift, in seiner natürlichen Heimath aufsucht und von hier aus zur Anschauung der parallelen höhern Welt erhebt.

Der Bericht, den Lukas und Matthäus vor Augen hatten und der sich auch in der Schrift des Marcus — nur um den Spruch vom Maaß vermehrt — vorfindet, wird von so entgegengesetzten, so streng sich ausschließenden Voraussetzungen durchzogen, daß er unmöglich in der Form, in der er in der Schrift des Marcus vorliegt, von Einem Schriftsteller herrühren kann —

es ist möglich, daß der Lehrvortrag, der im Urbericht der Berufung der Jünger folgt, dazu bestimmt war, die Jünger in die Geheimnisse des Himmelreichs einzuweihen, aber unwahrscheinlich, daß die Tendenz dieses Parabelvortrags von Anfang an so sehr aufs Formelle gerichtet war, wie es nach Einer Voraussetzung der jetzigen synoptischen Berichte der Fall seyn soll, — es ist wahrscheinlich, daß der Jesus des Urberichts bei dieser Gelegenheit an die Jünger Ermahnungen gerichtet habe, aber unmöglich ist es, daß der erste Former so unpassende Sprüche, wie wir sie in der synoptischen Darstellung vorfinden, zusammengerafft habe — die jetzige Urform des synoptischen Berichts führt darauf hin, daß bei dieser Gelegenheit im Urbericht auch ein Verhältniß zwischen der Stellung des Volks und der Jünger zur Sprache gekommen sey, aber unwahrscheinlich ist es, daß im Urbericht an dem einzigen Orte, wo er einen öffentlichen Lehrvortrag mittheilt, jene häßliche Anschauung von dem Gegensatz der erhabenen und unfaßbaren Weisheit des Herrn und der beschränkten Verstocktheit des Volks — (jene Anschauung, die im vierten Evangelium auf die höchste Spitze getrieben ist und die in der Schrift des Marcus, wenn Jesus die Menge „die da draußen" nennt, auf dem Sprunge steht, zur Unterscheidung eines esoterischen und exoterischen Vortrages Jesu zu werden) — sich eingedrängt habe.

Die synoptische Darstellung dieses Lehrvortrags, die sich in der Schrift des Marcus am reinsten und vollständigsten vorfindet, können wir nicht einen mißlungenen ersten Versuch nennen. Sie ist vielmehr aus einer allmähligen und mechanischen Ansammlung von Widersprüchen und fremdartigen Bestandtheilen entstanden, die die wahre Gestalt des Urberichts uns völlig unkenntlich machen.

Indem wir im Vorübergehen erwähnen, daß Matthäus auch hier seiner Methode treu bleibt und eine Menge Parabeln, die die verschiedenartigsten Substrate und Pointen haben, zusammengerafft hat, bemerken wir nur noch, daß alle diese Parabeln, die Marcus und Matthäus dem Herrn in den Mund legen, damals erst gebildet werden konnten, als ihr Verständniß möglich war — d. h. damals als die Erfahrungen, die ihnen zu Grunde liegen, von der Gemeinde gemacht waren.

Schon das verschiedene Schicksal der Saamenkörner in der Parabel vom Säemann ist ein Gesetz, welches erst aus einer längern Erfahrung gezogen werden konnte, eine Geschichte, die eine reichhaltige Entwicklung der Gemeinde vorausgesetzt, so wie auch die Verfolgungen, deren Beute ein Theil der Saamenkörner wird, erst einer spätern Zeit angehören.

Die Parabeln vom Senfkorn ferner und vom Sauerteig konnten erst gebildet werden, als das allmählige und unwiderstehliche Wachsthum der Kirche eine Erfahrung war, die unbestreitbar feststand. Damals erst, als die Gemeinde mit falschen Lehrern und fremden Elementen kämpfte und als sie sich von der List des bösen Feindes bedrängt glaubte, der ihr das Aergerniß des Irrthums und der falschen Lehre schuf, konnte die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen entstehen. Damals, als die Gemeinde aus den chaotischen Kämpfen ihres ersten Jahrhunderts den Gewinn eines Kerns der gesunden Lehre davon getragen hatte, konnte sogar erst das Aergerniß der falschen Lehre eine feste Kategorie werden und diese teuflischen Elemente mußten zugleich für die Gläubigen so übermächtig geworden seyn, daß sie nur noch auf das letzte Gericht ihre Hoffnung setzen konnte, damit eine Parabel wie die vom Unkraut mit dieser Schlußvertröstung auf das Feuer des Gerichts, welches alle Aergernisse verzehrt, möglich wurde. Der Zug endlich

(Matth. 13, 25), daß die Leute schliefen, als der böse Feind das Unkraut zwischen den Weizen säete, — was ist er anders als Ergebniß des Nachdenkens über die Möglichkeit, wie jene Aergernisse entstehen konnten, und zugleich ein Vorwurf für die Gemeinde, die es durch ihre eigene Sorglosigkeit möglich machte, daß die falschen Lehren so reichlich aufgingen — was anders also als ein Urtheil und ein Vorwurf, die erst möglich waren, als es schon eine längere Geschichte und ein Gewissen der Gemeinde gab?

Kurz, die Erlebnisse und Erfahrungen der Gemeinde bilden das wahre Substrat aller dieser Parabeln — die Reflexion mußte sich sogar mit der wirklichen Geschichte schon vielfach beschäftigt haben, ehe die Bilder entstehen konnten, die den Reichthum und die Mannichfaltigkeit des Lebens auf ein einfaches Gesetz zurückführen.

9.

Die vier Wunder.

Während es dabei bleibt, daß der Abschnitt, der die Wunderthätigkeit Jesu in ihrer ganzen colossalen Größe darstellt, nur im Marcusevangelium das richtige Verhältniß zu seiner Umgebung hat und zugleich selber richtig gebaut ist, tritt doch auch hier wieder die eigenthümliche Erscheinung ein, daß einzelne Detailbestimmungen der Ursprünglichkeit des Ganzen widersprechen und eine spätere Hand verrathen.

Zu diesen verrätherischen Zügen ist die Angabe, daß Jesus, als die Jünger über den Sturm sich ängstigten, „im Hintertheil des Schiffes auf einem Kissen" schlief (Marc. 4, 38), nicht zu rechnen. Die Geschichte von der Stillung des Sturmes ist nämlich der Schilderung des 107. Psalms (V. 24—30) und der Geschichte des Jonas wörtlich nachgebildet. Die Schiffer des Psalms erfahren die Wunder des Herrn auf dem Meere, wie er einen Sturmwind erregt, der die Wellen erhebt, daß sie gen Himmel fahren und in den Abgrund fahren und ihre Seele vor Angst verzagt, wie er aber auch wieder das Ungewitter stillt, daß die Wellen sich legen, als sie zu ihm in ihrer Noth aufschrieen. Jonas ferner war in den Bauch des Schiffes hinuntergegangen, hatte sich niedergelegt und schlief, als (Jonas 1, 4—6) ein großer Sturm entstand und das Schiff Gefahr lief zerbrochen zu werden: — während der Schöpfer des Urberichts dem Psalm die Beschreibung der menschlichen Noth und der göttlichen Allmacht überhaupt entlehnt, hat er der Geschichte des Jonas den Contrast, daß derjenige, von dem die Rettung kommen sollte, nicht nur im Augenblick der Gefahr schlief, sondern auch f e r n von denen lag, die mit dem Sturm kämpften, nachgebildet. Die ursprüngliche Abhängigkeit vom A. T. ist auch noch in der Darstellung des Marcus enthalten, wenn die Jünger Jesum wecken und zu ihm sprechen: Meister, kümmerts dich nicht, daß wir umkommen? — die Jünger Jesu handeln und sprechen nämlich wie der Schiffsherr, der zum Jonas tritt und zu ihm spricht: w a s s c h l ä f s t d u? Stehe auf und rufe deinen Gott an, damit er uns errette und wir nicht u m k o m m e n! In der Schrift des Marcus ist uns endlich auch die ursprüngliche Uebereinstimmung der Schlußbemerkung mit dem alttestamentlichen Original erhalten, da die Jünger Jesu sich gleich gewaltig über die Stil-

lung des Sturms entsetzten wie die Schiffsleute über die Beruhigung des Meers, die ihnen Jonas verschaffte *).

Auch die Breite und Ausführlichkeit, mit der Marcus (C. 5, 3—5) das gefährliche Wesen des Besessenen von Gadara schildert, ist nicht nothwendig die Zuthat eines spätern Schriftstellers, der einen gegebenen Bericht überarbeitet und durch die übermäßige Erweiterung einzelner Züge das Ebenmaaß des Ganzen verdirbt. Es ist wahr, die Darstellung des Marcus ist nicht nur sehr breit, sondern hält auch ihrer Weitschweifigkeit wegen den Zug der Erzählung viel zu sehr auf, da es nun viel zu lange dauert, ehe wir hören, was der Besessene that, als er Jesum erblickte (V. 6) — Lukas aber, der allein noch in Betracht kommen kann, da Matthäus wegen der Zweizahl seiner Besessenen nur eine oberflächliche Beschreibung ihres Wesens geben kann, — Lukas, der das Benehmen seines Besessenen (C. 8, 27) zuerst nur kurz beschreibt, um ihn nicht zu spät mit dem Herrn zusammentreffen zu lassen, und der nachher erst, nachdem er (V. 28) dieß Zusammentreffen geschildert hat, die entsetzliche Qual des Unglücklichen ausmalt (V. 29), hat den Zug der Erzählung vielmehr unterbrochen, wo er schlechterdings nicht unterbrochen werden durfte, und in die wildeste Verwirrung gebracht, da augenblicklich darauf, wenn das Ganze einmal so weit in Bewegung gesetzt ist, daß der Besessene Jesum wirklich anruft, auch sogleich folgen muß, was dieser that. Lukas hat die Darstellung zugleich wirklich überfüllt, wenn er sogleich im Anfang (V. 27) bemerkt, daß der Besessene keine Kleider an sich duldete, während Marcus, wenn er nachher erst die Landsleute des Geheilten sich darüber verwundern läßt, als sie ihn bekleidet

---

*) Marc. 4, 41: καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ....
Jon. 1, 16: καὶ ἐφοβήθησαν φόβῳ μεγάλῳ καὶ ....

erblickten, darauf rechnet, daß der Leser von selbst die Anschauung von dem früheren Zustand des Besessenen sich ausfüllen werde. Der Beweis gegen Lukas wird endlich vollendet, wenn wir bei ihm lesen, daß der Besessene, der Jesu beim landen begegnete, „aus der Stadt“ kam, obwohl er in demselben Augenblicke (V. 27) berichtet, daß der Unglückliche draußen in den Grabstätten wohnte.

Wohl aber kann es nicht mehr die ursprüngliche Anordnung des Berichts seyn, wenn Marcus (C. 5, 8) — eine Erklärung, die sich auch in der Schrift des Lukas findet (C. 8, 29) — die Anrede, mit der der Dämon dem Herrn entgegentrat, nachträglich aus dem Umstande erklärt, daß ihm Jesus geboten habe, von dem Menschen auszufahren. Sagt doch Marcus selbst, als der Besessene Jesum erst von weitem*) sah, sey er sogleich hinzugelaufen und habe er ihm mit lauter Stimme zugerufen: „was habe ich mit dir zu schaffen, Jesu, du Sohn Gottes, des Allerhöchsten!“ So allein ist es recht: wie es seinen teuflischen Genossen sonst (Marc. 1, 24) eigen ist, muß der Dämon Jesum von vornherein kennen und sogleich, wie er ihn sieht, die Gewißheit haben, daß der Herr zu seinem Verderben gekommen sey. Jesus darf das vorhergehende Gebot nicht aussprechen; der Urbericht kannte es nicht; nachher erst erfolgt das Wort, welches den Besessenen von der dämonischen Macht befreit.

Matthäus kann bei der Vergleichung dieser Berichte nicht in Betracht kommen. Nachdem die Zweizahl seiner Besessenen ihn schon gezwungen hatte, Mittelglieder auszulassen, die die folgende Katastrophe erklären, nöthigt sie ihn noch, den Schluß, den er in seinen Quellen las, zu verstümmeln und das Ganze

*) μακρόθεν (V. 6).

mit einer ungelösten Dissonanz zu schließen. Er weiß Nichts davon, daß die Landsleute des Besessenen, als sie zu dem Herrn hinauskamen, ihn zu den Füßen desselben ruhig und gefaßt sitzen sahen — natürlich! die Zweizahl der Besessenen hätte die Scene viel zu sehr überfüllt. Er weiß auch Nichts davon, daß der Besessene, als seine Landsleute den Herrn zur Rückkehr zwangen, seinen Wohlthäter um die Erlaubniß bat, ihm folgen zu dürfen, und daß ihm Jesus vielmehr den Auftrag gab, sich zu den Seinen zu begeben und in seiner Heimath das Wunderwerk des Herrn zu verkünden — natürlich! da es zu unwahrscheinlich gewesen wäre, daß zwei Leute zu gleicher Zeit den Wunsch, Jesus möge sie mitnehmen, hegen und aussprechen sollten.

Im Urbericht war dagegen die Dissonanz, mit der der Bericht des Matthäus schließt, in einer wohlthätig spannenden Weise gelöst. Für einen Augenblick war Jesus in einem Lande erschienen, wo Tausende von unreinen Geistern zu finden sind und Menschen hausen, die selbst dem Unreinen angehören und denen der Sieger über alles Teuflische nur Grauen einflößt — nachdem er im Entsetzen und in der Erschütterung, die seine Hoheit in den dumpfen und verschlossenen Geistern hervorbringt, im Grauen, die seine Geistesmacht selbst den Gegnern einflößt, seine Majestät offenbart hat, läßt er den Geheilten mit dem Bekenntniß seines Glaubens als den Zeugen seiner Macht und Gnade in dem finstern Lande zurück. Die Hoheit des Herrn und das Grauen der Unreinen, die Zeugenschaft des Geheilten und die Dumpfheit seiner Landsleute — Alles das gehört zusammen und bildete den ursprünglichen Contrast.

Noch Einen Zug haben wir aus der Darstellung des Marcus hervorzuheben, der höchst wahrscheinlich ein später Zusatz zum Urbericht ist. Er betrifft die Heilung des blutflüssigen Weibes. Selbst Matthäus, obwohl er Alles ausläßt, was die

beiden Andern erzählen, um es recht gewiß zu machen, daß die Heilung eine unwillkührliche gewesen sey, kann dieses Interesse des Berichts nicht verläugnen, nimmt es sogar ausdrücklich in seine Darstellung mit auf, wenn er sagt, der Herr habe sich, als ihn das Weib berührt hatte, umgedreht, und da er sie erblickte, ihr zugerufen: sey getrost, Tochter, dein Glaube hat dir geholfen (Matth. 9, 20—22). Marcus sagt es uns (C. 5, 30), wie Jesus, der sich in diesem Augenblicke im Volksgedränge befand, zu dem Schlusse kam, es müsse ihn Jemand berührt haben: — er merkte nämlich, daß eine Kraft von ihm ausgegangen sey (Marc. 5, 30); Lukas verwandelt diesen Schluß in eine Rede Jesu: „es hat mich Jemand angerührt, denn ich merkte, daß eine Kraft von mir ausging" (Luk. 8, 46) — nach der Darstellung des Marcus gerieth die Frau, als Jesus nach demjenigen fragte, der ihn angerührt habe, in Furcht, „denn sie wußte, was an ihr geschehen war" (Marc. 4, 33), und Lukas treibt die Sache so weit, daß er die Frau, als sie vor Furcht Jesu zu Füßen fiel, ihm vor allem Volk berichten läßt, aus welchem Grunde sie ihn angerührt habe und daß sie auf der Stelle geheilt sey — die Heilung ist also geschehen, ohne daß der Wille Jesu dazwischen getreten war, die Gnadenkraft Jesu hat gewirkt, ohne daß er wußte, wen ihre Wohlthat treffe. Wenn daher Jesus, wie es in der Darstellung des Lukas geschieht, der erschrockenen und zitternden Frau zuruft: „sey getrost, Tochter, dein Glaube hat dir geholfen, gehe hin in Frieden!" so war das genug und Alles gesagt, was nach den Voraussetzungen des Berichts gesagt werden konnte; — wenn er dagegen in der Schrift des Marcus noch hinzufügt: „und sey gesund von deiner Plage", so tritt der Wille doch noch dazwischen, erhält die Sache den Anschein, als ob es dieser nachträglichen Bestätigung durch den Willen bedurft habe, um

das Wunder zu vollenden — d. h. der Urheber dieses Zusatzes nahm schon an der Voraussetzung des Berichts, daß die Heilung eine unwillkührliche gewesen sey, Anstoß und ließ den Willen hineinspielen, nachdem die Heilung in der That schon vollendet war. Die Voraussetzung des Berichts weist aber diesen Zusatz zurück.

Die Steigerung, mit der der Abschnitt die Wunderthätigkeit Jesu sich entwickeln läßt, ist bereits oben nachgewiesen. Die Natur wird bekämpft, ihr Eigenwille gebrochen, — sie wird der Macht des Geistes unterworfen. Vergebens braust sie in ihrer Eigenmacht auf, vergebens gibt sie sich dem Teuflischen zum Organ hin, will sie mit ihrer Unreinheit den Geist plagen, ihn endlich dem Tod als Beute preisgeben — es hilft ihr Nichts — sie hat am Messias ihren Meister gefunden.

Die Natur ist der Feind des Gläubigen und sie verfolgt ihn, bis sie im Tode den Triumph genießt, daß sie ihn zwingt, ihrem Gesetz sich zu unterwerfen.

Als diesen Feind des Gläubigen muß der Messias die Natur bekämpfen und sie wiederum zwingen, vor seiner Oberhoheit ihre Ohnmacht zu bekennen, — ein an sich selbst schon höchst werthvoller und bedeutungsvoller Kampf, dessen Bedeutung aber noch mehr hervortreten wird, wenn wir darauf achten, wie der Christ in ihm das Abbild seiner geschichtlichen Kämpfe, in den Triumphen des Herrn die Bürgschaft für die Siege, die er in den Kämpfen dieser Welt über den Widerstand des Bösen davontragen soll, anschaut und wie er dazu gekommen ist, nach diesem Abbild zu verlangen und diese Bürgschaft sich zu verschaffen.

In den Schranken, die sich die geschichtliche Darstellung der Wirksamkeit des Messias ziehen mußte, hat derselbe nicht alle feindlichen Mächte, die dem Gläubigen drohen, bekämpfen — als der schlechthin sündlose Heiland hat er nicht einmal alle die innern Kämpfe, die der Gläubige zu bestehen hat, erfahren können — selbst wenn er mit den Partheien seiner Zeit wirklich in Kampf tritt und sich als Meister bewährt, so ist damit für das gegenwärtige und viel weiter reichende Interesse des Gläubigen noch lange nicht genug gethan, da diese Art der Bewährung gerade am persönlichsten, die eigene, zufällig-geschichtliche Angelegenheit Jesu und abgethan scheint, wenn den Schriftgelehrten und Pharisäern das „Maul gestopft" ist — es fehlt daher immer noch Etwas, wenn in den geschichtlichen Erlebnissen dieser Einen Person die Ausgleichung aller, auch der allgemeinsten Kämpfe, Unruhen und Zerwürfnisse angeschaut werden soll und diese Erlebnisse doch nur aus zufälligen Verwicklungen mit Gegnern sich bilden, die nur ihrer Zeit und Umgebung angehören. Um alle diese Mängel auszufüllen und diese Widersprüche zu tilgen, schafft das religiöse Bewußtseyn die Welt des reinen Wunders — eine Welt, in der der Messias nicht mehr mit einzelnen Gegnern und Partheien kämpft, sondern die ewig gleiche, allen Zeiten bekannte und gegenwärtige Natur bändigt und zügelt, — dieselbe Natur, aus welcher der religiöse Geist am leichtesten und verständlichsten seine Collisionen bilden und die Symbole seiner geistigen und geschichtlichen Kämpfe entnehmen kann. Diese Welt des Wunders ist dem religiösen Geiste unmittelbar nahe und verwandt, denn er gerade ist gegen die natürlichen Schranken und Leiden am empfindlichsten — sie ist ihm zugleich die wahrhaft göttliche Geschichte, da er in ihr den Geist mit seiner schrankenlosen Allgemeinheit und als die unbedingte Macht des Universum wirken sieht; — nur

hier meint der Gläubige den Herrn in persönlicher Spannung mit dem Bösen zu sehen, wenn er ihn den Tod, die Unreinheit und die Empörung der Natur bekämpfen sieht — nur in diesen Kämpfen endlich erblickt er die volle Bürgschaft für die weltgeschichtlichen Siege der Gemeinde, denn der Herr, der mit Einem Worte den Tod tödtet und den Sturm des Meeres stillt, der die unreinen Geister im Land des Grauens aufsucht und den Zeugen seines Triumphs auf dem Kampfplatz zurückläßt, der durch die Kraft seines innern Gehalts auch über die Sphäre seiner augenblicklichen Berechnung hinaus wirkt und die Ueberfülle seiner Kraft weit über die Gränze seines geschichtlichen Wirkungskreises hinausströmt, — der in allen seinen Kämpfen ruhig und unerschüttert dasteht und vom Kampfplatz hinweggeht, ohne sich umzusehen und von der That Aufhebens zu machen, das ist der absolute Herr, der bis zum Ende der Weltgeschichte, bis zur Schöpfung einer neuen Natur den Seinigen beisteht.

10.

Die Instruction der Apostel.

Die Hauptsätze, deren Beweis die vorhergehenden Ausführungen zur Folge hatten, stehen so fest, daß wir die Verwirrung, die Matthäus und Lukas in den Bericht über die Instruction der Apostel gebracht haben, nur kurz zu übersehen brauchen, zumal der Urbericht im gegenwärtigen Marcusevangelium uns im Wesentlichen unverändert erhalten ist.

Während die Rede, mit der der Jesus des Marcus seine Jünger auf ihre Missionsreise entläßt, Ein organisches Ganzes bildet und die beiden Gedanken, die sich in der Mitte berühren — (wo die Jünger wirken, werden sie ihren Unterhalt finden, und wenn sie in einer Stadt keinen Boden finden, wo sie arbeiten können, sollen sie weiter ziehen) — vom Anfang und Schluß der Rede — (für ihre Existenz sollen sie nicht sorgen und die ungastliche Stadt dem gewissen Gericht überlassen (C. 6, 8—11) — straff angezogen und als dieses Ganze zusammengehalten werden, hat Matthäus diese strenge Spannung des Baus durch seine Compilation fremdartiger Elemente aufgehoben, hat Lukas, nachdem er (C. 9, 3—5) die Rede als Instruction der Zwölfe flüchtig hingeworfen und um ihr Ebenmaaß gebracht, einer seiner Quellen eine Erweiterung derselben entlehnt, dieselbe zur Instruction der Siebenzig gemacht, aber auch verwirrt, indem er in die spätere Copie die Hauptwendungen des Originals einzwängte.

Wenn Lukas die Rede als Instruction der Zwölfe mittheilt, läßt er (C. 9, 5) den Schlußsatz aus: „wahrlich, ich sage euch, Sodom und Gomorrha wird es am Tage des Gerichts erträglicher ergehen als solcher Stadt" — läßt er die Rede also viel zu früh schließen und verkürzt er das zweite Glied, welches in gleichem Verhältniß wie das erste sich ausdehnen und entwickeln muß. Unter den kleinern Versehen, die er sich beim Abschreiben hat zu Schulden kommen lassen, ist besonders zu erwähnen, daß er, einmal im Begriff, Alles aufzuzählen, was die Jünger nicht mit auf den Weg nehmen sollen, sogar den Stab zu den Dingen zählt, die sie nicht mit sich schleppen sollen — den Stab, den ihnen der Jesus des Marcus ausdrücklich und als die einzige Ausrüstung zur Reise erlaubt.

Wenn dagegen Lukas die Rede als Instruction der Siebenzig

mittheilt, läßt er sie den Herrn zweimal hintereinander vortragen und bringt er in das Ganze (C. 10, 2—16) eine tödtliche Verwirrung, indem er in die Verarbeitung des Urberichts, die er einer seiner Quellen entlehnt, die Rede des Urberichts noch einmal einzwängt. Es war schon genug, wenn sein Jesus (C. 10, 5—7) den Heilsboten ihr Benehmen in dem *gastlichen und ungastlichen* Hause vorschreibt — nein! die Verwirrung beginnt schon, wenn die Rede, nachdem (V. 5. 6) das Schicksal *beider* Arten von Häusern geschildert ist, V. 7 wieder zu dem Hause zurückkehrt, welches *zuerst* vorausgesetzt war — die Verwirrung ist um so größer, da vorher (V. 5. 6) nur die *Regel* angegeben war, wie es mit dem apostolischen Gruß gehalten werden solle, und der Uebergang zu dem *bestimmten* Hause (V. 7), in welchem für die Heilsboten sich eine bleibende Stätte findet, nicht gebildet war — der Tumult, mit dem die einzelnen Glieder der Rede sich bekämpfen, erreicht endlich seine Spitze, wenn unmittelbar darauf, nachdem die entgegengesetzte Aufnahme, die die Jünger finden, *geschildert*, die Anweisung, wonach die Heilsboten von den gastlichen, gläubigen Familien die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu erwarten haben, aufgestellt, der Gedanke des Ganzen somit *erschöpft* ist — wenn dann (V. 8—12) die Rede des Urberichts zur weitschweifigen Ausarbeitung *desselben* Gegensatzes und *derselben* Anweisung noch einmal benutzt wird.

Noch ungleich größer ist die Verwirrtheit der Compilation des Matthäus. Obwohl derselbe in seine Instruction der Zwölfe (C. 10, 17—23) eine Reihe von Sprüchen aufgenommen hat, die ursprünglich der Rede Jesu über die letzte Krisis angehören, obwohl er somit die Jünger auf das Welttheater stellt, wo sie vor Fürsten, Königen und Völkern vom Evangelium Zeugniß ablegen, das Evangelium überhaupt mit allen Mächten der Welt

den Kampf besteht und seine Universalität bewährt, läßt er den Herrn seine Rede (V. 5. 6) mit dem Verbot beginnen, wonach die Jünger weder auf der Heiden Straße, noch in der Samariter Städte ziehen, und mit dem Gebot, wonach sie nur an die verlorenen Schaafe Israels sich wenden sollen. Er hat die Elemente verschiedenartiger Quellen zusammengeworfen und dem von ihm vorgefundenen Spruch von der Heiden Straße wahrscheinlich noch dazu eine falsche Bestimmtheit gegeben*).

Die Bemerkung ferner V. 8: „umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es auch", wenn sie sich auch auf die Ausübung der Wunderthätigkeit beziehen sollte, ist jedenfalls unpassend und nicht an ihrer Stelle, wenn unmittelbar darauf (V. 9) die Anweisung folgt, wonach die Jünger Nichts mit auf die Reise nehmen sollen, da der Arbeiter seiner Speise werth ist.

Die Menge Trostsprüche sodann, die den Jüngern die Furcht vor ihren Gegnern benehmen sollen, machen mit diesem wiederholten Refrain: „darum fürchtet euch nicht" (V. 26. 28. 31) die ganze Rede zu einer wahren Angstpredigt. Ursprünglich der Ausdruck der Selbstgewißheit der Gläubigen und der Gemeinde überhaupt sind sie in dieser Anhäufung vielmehr die Selbstbespiegelung der Angst und der Ausdruck des Hypochonders über die feindliche Weltmacht geworden. Lukas und Matthäus haben diese spätere Reflexion über den Gegensatz der Welt über das ganze Leben ihres Herrn ausgebreitet — der Urevangelist dagegen hat sie mit künstlerischer Ursprünglichkeit noch auf den Einen Punkt, auf die Rede von den letzten Kämpfen der Geschichte beschränkt.

---

*) Erst wenn wir das Matthäusevangelium vollständig übersehen, können wir die Quellenschriften, der er jenes Verbot und verwandte Sprüche entlehnt hat, reconstruiren und den ursprünglichen Sinn jenes Verbots wiederherstellen.

Der Schluß endlich, den Matthäus seiner Rede gibt, ist des Ganzen würdig, welches er gebildet hat. Wenn die Rede, die die Siebenzig des Lukas über ihre Aufgabe und Stellung belehrt, mit der Bemerkung schließt (C. 10, 16): „wer euch hört, hört mich, wer euch verachtet, verachtet mich, wer aber mich verachtet, verachtet den, der mich gesandt hat", so können wir uns das allenfalls noch gefallen lassen, obwohl wir allerdings wünschen müßten, daß die Andern, die sich darnach zu richten haben, den Spruch zu hören bekommen hätten — wenn dagegen Matthäus dieß Thema über die Maaßen variirt und vom Lohn derjenigen spricht, die die Apostel, einen Propheten oder einen Gerechten aufnehmen und bewirthen (C. 10, 40. 41), so tritt das Mißverhältniß, welches darin liegt, daß der Spruch hinter dem Rücken der Andern, denen er gilt, ausgesprochen wird, grell hervor, ja, fühlt der Compilator selbst, daß er sich durch die Einschiebung der Kategorie der Propheten und der Gerechten von seinem Thema viel zu sehr entfernt macht und macht er zuletzt einen verzweifelten Versuch, zu den Jüngern zurückzukehren, indem er sie in den Spruch von demjenigen, der „einen dieser Kleinen in eines Jüngers Namen auch nur mit einem Trunk kalten Wassers tränkt" (C. 10, 42), wenigstens als verlorenes Stichwort einfügt. Er läßt seinen Herrn von Einem d i e s e r Kleinen sprechen, während keines dieser Kleinen, auf die er hinweisen müßte, dasteht. In seiner Noth und Verlegenheit nahm der Compilator diese Hinweisung aus dem Bericht des Urevangelium, wo Jesus ein Kind unter die Jünger stellt und jenen Spruch vorträgt (Marc. 9, 37), nach welchem der Spruch, mit dem die Instruction der Siebenzig schließt, gebildet ist.

Uebrigens wiederholt sich hier dasselbe Verhältniß, welches wir bisher vorgefunden haben. Matthäus kannte und benutzte

die Quellen des Lukas, kannte und benutzte aber auch dessen Geschichtsarbeit. Nur aus der Abhängigkeit von derselben ist das Versehen zu erklären, daß er gleichfalls (C. 10, 10) den Stab zu den Dingen rechnet, die die Jünger nicht mit auf die Reise nehmen dürfen, so wie die Verwirrung und Duplicität, mit der er von dem Benehmen der Heilsboten gegen die willfährigen Städte und Häuser spricht, mit der er namentlich (V. 12) die Rede von vorn wieder anfängt und die Sache wieder an dem Punkte aufnimmt, wo die Jünger noch vor der Thür des Hauses stehen, nachdem (V. 11) die Sache bereits erschöpft, zu Ende geführt und das Gebot aufgestellt ist, daß die Jünger bei denen, die es werth sind, ruhig bleiben sollen, bis ihre Arbeit daselbst beendet ist.

Was die Sache, zunächst die Frage, ob die Jünger Jesu in der That einmal während des Lebens ihres Meisters auf eine Missionsreise ausgeschickt seyen, selbst betrifft, so hat der Bildner des Urberichts bereits die Schwierigkeit, die der Vollziehung der zu Grunde liegenden Vorstellung entgegensteht, bereits sehr wohl gefühlt und Alles gethan, um dieselbe so viel wie möglich zu lindern. Er fühlt es nämlich, daß Jesus zu isolirt dasteht, wenn alle Zwölfe sich auf Reisen befinden — er weiß nicht, was er mit der Person des Herrn anfangen soll, wenn er ihn nicht innerhalb seiner gewöhnlichen Umgebung weiß — er schweigt daher von ihm, während die Jünger auswärts sind — sorgt dafür, daß sie so schnell wie möglich zu ihrem Meister zurückkehren, und um dem Leser wenigstens das Gefühl zu geben, daß bis zu ihrer Rückkehr Zeit verfließt, um sich selbst und den Lesern den Schein hervorzuzaubern, daß die Jünger wirklich Zeit

hatten, umherzureisen und zu wirken, erzählt er Etwas von Herodes und läßt er durch ein Wort dieses Fürsten sich bewegen, die Geschichte von der Hinrichtung des Täufers zu berichten. Durch den Zeitaufwand, den diese Erzählung verlangt, bewirkt er wenigstens so viel und beschäftigt er die Aufmerksamkeit des Lesers so lange, daß die Jünger sogleich darauf wieder zurückkehren können, um die solenne Umgebung des Herrn zu bilden.

Mag das immerhin noch Nichts gegen den Bericht von der Aussendung der Zwölfe, — mag es immerhin nur beweisen, daß die evangelische Anschauung den Herrn nicht ohne die Jünger wie die kindliche Anschauung einen König nicht ohne die Krone auf dem Haupte denken kann — das ist jedoch schon gefährlicher, daß uns der Urevangelist gar Nichts Genaueres von der Missionsreise der Zwölfe zu sagen weiß, denn unmöglich können wir das einen wirklichen Bericht über eine Sache von so großer Wichtigkeit nennen, wenn es heißt (Marc. 6, 11. 12), daß die Zwölfe die Buße predigten, Dämonen austrieben und viele Kranke, die sie mit Oel einrieben, heilten — tödtlich für den Bericht ist aber endlich die Frage, was denn die Jünger — doch es bedarf nicht einmal der Frage! — sie hatten selbst nach der Grundvoraussetzung des Urevangeliums Nichts, was sie ihren Landsleuten predigen konnten, da sie noch Nichts davon wußten, daß ihr Meister der Messias sey.

Sprechen wir aber nicht mehr so, als ob sie — diese Zwölfe jemals existirt hätten! Sprechen wir nicht so, als ob es wirklich zwölf Leute gegeben hätte, die nur deshalb, weil sie in diesem Augenblick noch keine positive Anschauung vom neuen Princip hatten, zu dem revolutionären Kreuzzug, auf den sie der Urbericht ausschickt, unfähig waren und nur deshalb nicht das ganze Land in Aufregung setzen, den Glauben der Empfänglichen wecken und die Wölfe zur Wuth reizen konnten, weil das

neue Weltprincip für sie noch nicht in Eine Anschauung zusammengefaßt oder zum Symbol gestaltet war!

Oder sollte es wirklich sich zufällig so getroffen haben, daß sich allmählig und zufällig diese Umgebung der Zwölfe um Jesus bildete, daß sie ein bequemes Symbol der Stämme Israels wurden und endlich zu jeder Spielerei, zu welcher man wiederum die Stämme des jüdischen Volks irgend nur benutzen wollte, dienen konnten? Sollte es wirklich der Zufall so gefügt haben, daß sie als Zwölfe zu Boten des Heils für die Stämme Israels paßten, daß sie als Zwölfe selbst das geistige Israel waren, das sich um den Herrn gesammelt hatte, und als Zwölfe wiederum zu Heilsboten paßten, wenn nach einer neuen Wendung dieses geistreichen Spiels die zwölf Stämme Israels das Symbol der Völker überhaupt geworden waren?

Oder war dieses Spiel von vornherein beabsichtigt, wie es nach der klaren Angabe des Urberichts (Marc. 3, 13), wonach Jesus die Zwölfe „nach seinem Belieben" aus seiner Umgebung auswählte, nothwendig anzunehmen wäre?

Wie? die Zwölfe sollen am Ende niemals als dieser Kreis existirt haben? Kennt sie nicht Paulus (1. Kor. 15, 5) als diese Zwölfe?

Meine Kritik der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe beweist vielmehr, daß eine erneuerte Untersuchung der Documente, die bisher als die sichersten Quellen für die Kenntniß des sogenannten apostolischen Zeitalters galten, uns zu einer Geschichtsanschauung führt, die allen hergebrachten Voraussetzungen vollständig ein Ende macht.

Druck von J. Petsch in Berlin.

Werner.